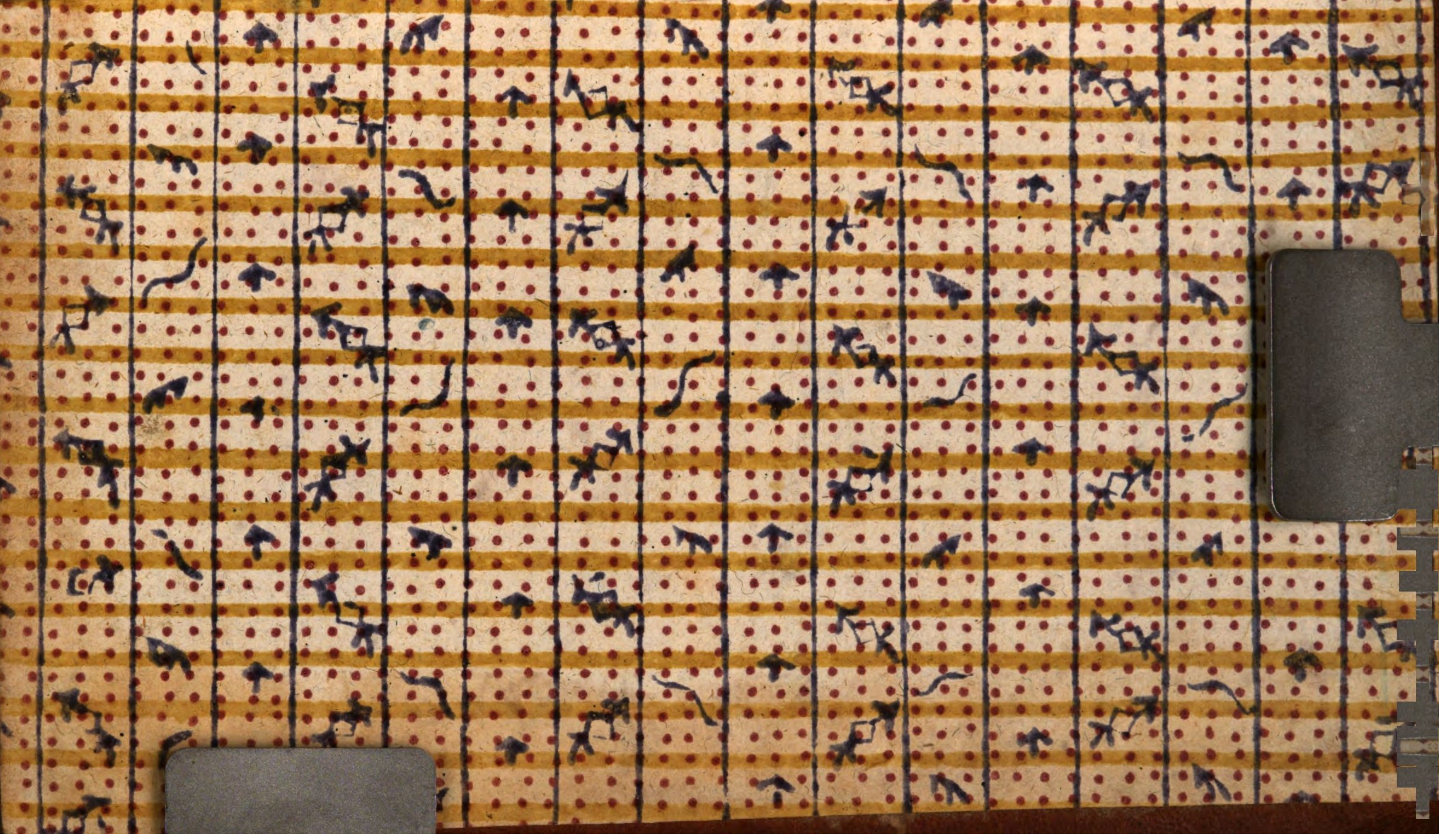
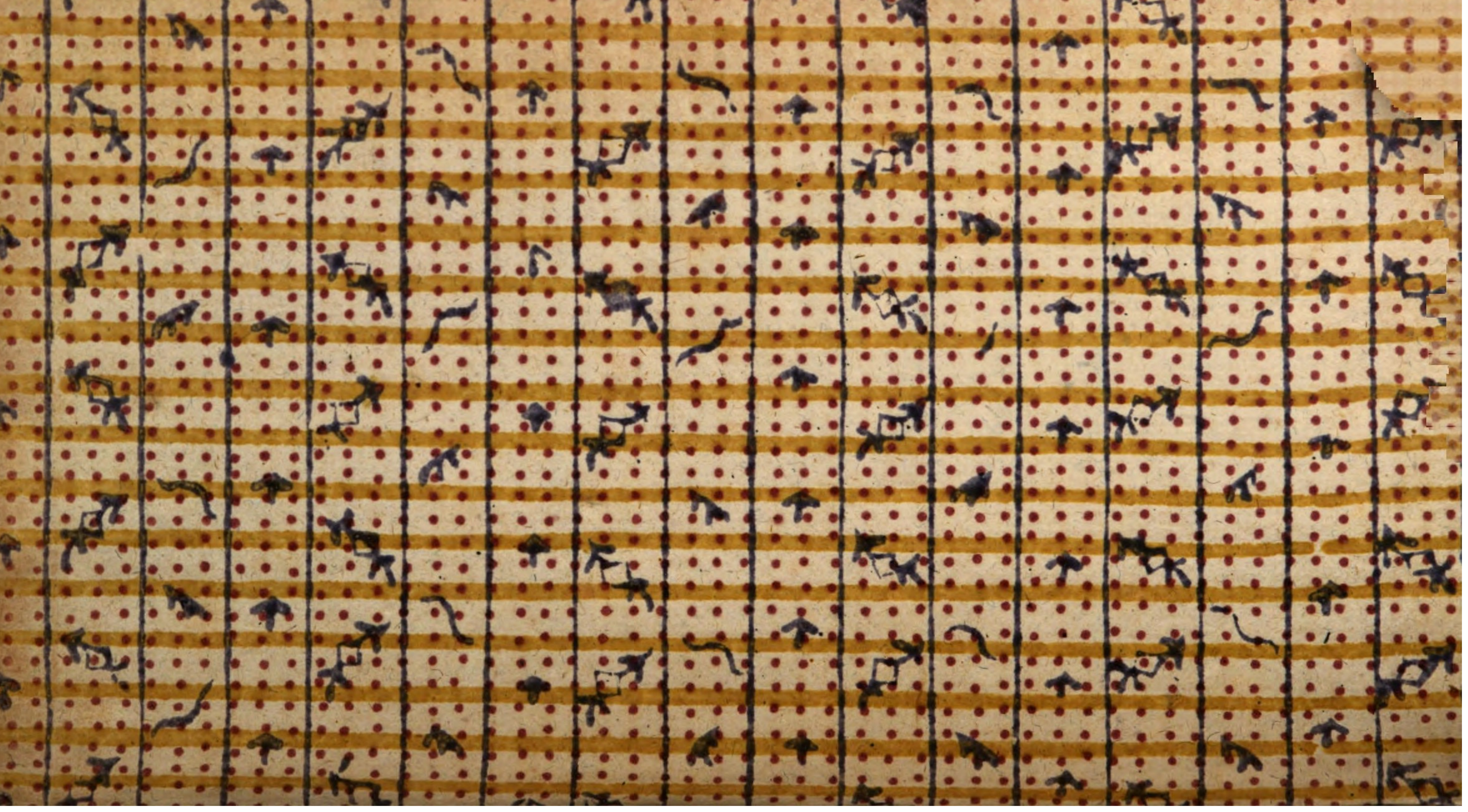




<366322427500019

<366322427500019

Bayer. Staatsbibliothek

R. Pr. 800

Martini

Philos. Jus Nat. Scr. varii. 1677.

R

Des

Freyherrens von Martini

Sechs

Uebungen

über das

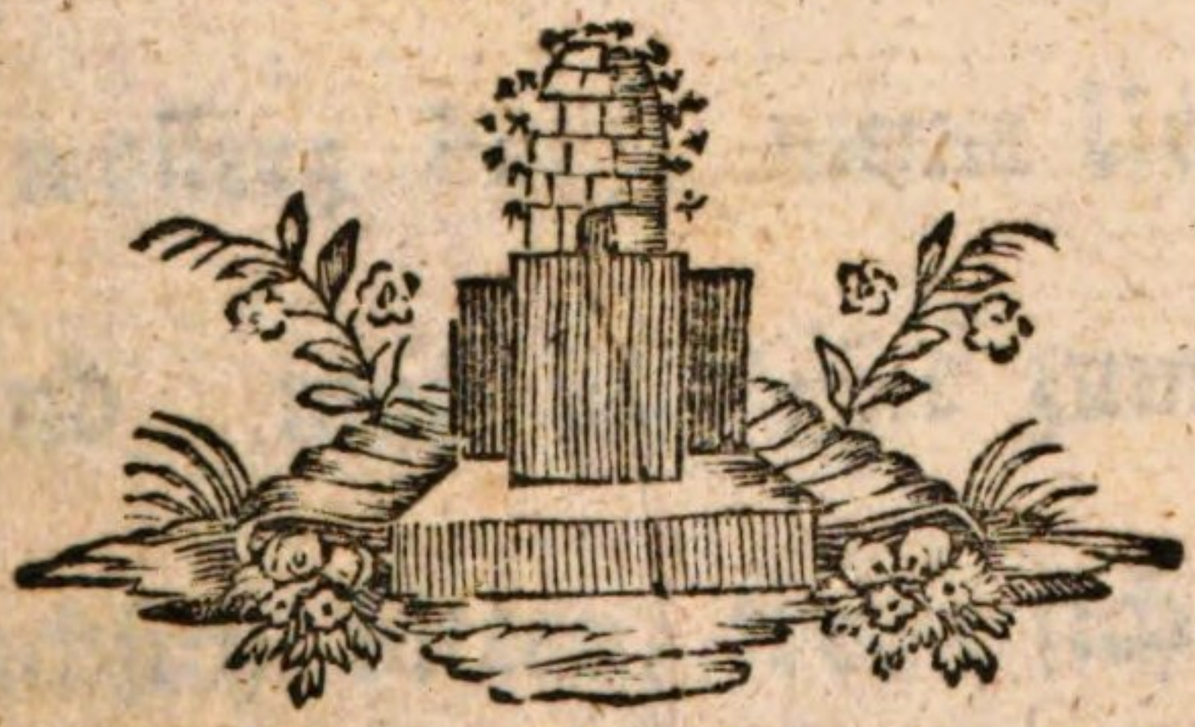
Naturrecht.

Aus dem Lateinischen übersetzt

von

Franz Sonnleithner,

Rathsprotocolliſten bey dem Magiſtrate der kaiſerl. königl. Reſidenzſtadt Wien.



Wien,

in der Sonnleithneriſchen Buchhandlung, 1782.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorerinnerung.

Ich würde mich gegen den Ruhm des Freyherrn von Martini sehr stark versündigen, wenn ich Ihnen ein Werk, an dessen Spitze er als Verfasser steht, empfehlen wollte; doch, meine Uebersetzung belangend, muß ich Sie zum Voraus um Nachsicht bitten, wenn sich dort und da ein Flecken eingemengt haben sollte.

Mei-

Meine Arbeit war, wie Sie selbst ein-
zusehen belieben werden, wirklich sehr
sauer und mühesam, und ist Ihrer gü-
tigen Aufnahme um so würdiger, als
mich blos der Nutzen der studirenden
Jugend dazu bestimmet hat.

Wien, den 13ten Nov. 1783.

Der Uebersetzer.

Die

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

§ I.

Die Griechen haben die Natur Φύσις von Φύω erzeugen hergeleitet, weil sie, wie Servius beobachtet, (a) etwas entstehen macht. So viele Erklärungen der Natur die Philosophen auch geschmiedet haben, und so verschieden, so ungleich sie einander immer sind, treffen sie doch bei diesem Stammworte überein; denn wenn man ihre Hypothesen wegläßt, so ist sie bei allen eine bewegende, wirkende, oder die dem Wesen innerliche wirksame Kraft, die nämlich die Ursache der Operazionen in sich enthält.

(a) Uiber Virgils 2 B. Georg: 49 II. Damit dieses nicht ohne Grund gesagt zu seyn scheine, wollen wir einige Erklärungen der Alten und Neueren

ren betrachten. Aristoteles Phys. II. c. I. und Met. I. c. 7 nennt die Natur den Grund und die Ursache der Bewegung, und der Ruhe, welcher für sich, und durch keinen Zufall ist; Zeno nennet sie ein künstliches, immer zu erzeugen fortfahrendes Feuer; Epikur die Körper oder die Materie, aus welcher, und in welcher alles geschieht, und die Leere; S: Cicero Nat. d. II. 22 und 23. Unter den Neuern nennet sie Wolf den innerlichen Grund des Handelns und Duldens der Dinge; Cosm: §145. Thomasius das Unsichtbare, das nicht berührt werden kann; jedem ist also die Natur immer ein Vermögen, eine wirksame Kraft. Fund: juris nat. L- I. C. I. § 3. Wenn wir also Epikurs Monaden, Zenos Feuer, und die belebende Hitze der Sonne, und Gestirne, die Aristoteles angenommen haben soll, Mosheim ad Cudworth. Syst: Int. C. V. Sect. 2§. 27 n. 2. von diesen ersten Erklärungen abziehen, so ists klar, daß alle unter Natur eine wirksame Kraft verstehen, und nur darinn von einander abweichen, woher diese Kraft sey.

§ II.

Täglich sehen wir unzählbare Dinge in diesem All, wir sehen eines aus dem andern entstehen: weil es aber ein offenbarer Widerspruch ist, daß etwas ohne Ursach sey, oder werde, und

daß

daß man dem Nichts eine Wirkungskraft zumuthe; (denn man würde glauben, daß das, was Nichts ist, oder gar nicht bestehet, doch auch zugleich bestehe, und etwas hervorbringe) so kann man wohl keine Zeit erdichten, wo ganz und gar nichts bestanden hätte; sondern wir müßen bekennen, daß es von aller Ewigkeit her eine Natur gegeben haben müße.

Welche behaupten, daß alles von einem Zufalle, und dem Ungefehr, seinen Ursprung nehme, sollen uns erweisen, was sie unter diesen Worten verstehen; denn entweder ist bei ihnen Zufall, und Ungefehr, nichts, als ein leerer Schall, oder sie verstehen zwar eine, doch eine unbekannte Ursache darunter: ist das erstere, so wird sich die Folge geben, daß etwas bestanden habe, ehe es bestand, was offenbar ungereimt ist; im zweiten Falle wird doch das bleiben, was wir angenommen haben. Schön spricht hierüber Cicero: denn was immer entsteht, muß nothwendig von der Natur eine Ursache haben. ——— Dringe also in sie; findest du keine, so wisse doch, daß nichts ohne Ursache habe werden können. Nat. Deor. II 28.

§ III.

Wenn man nicht annihmt, daß jene Natur, jene durch alle Jahrhunderte vor uns, vor unse-

 rer

rer Entstehung bestandene Natur, durch sich selbst, und durch eine innere Nothwendigkeit bestehe, so wird eine ungefehre, eine zufällige, und von einem andern Urheber erschaffene Natur herauskommen. Da heists nun aber weiter hinhein forschen, und untersuchen, woher dann dieser andere Urheber komme, und diese Frage wird so oft zurükkehren, bis man endlich auf eine lezte, und zureichende Ursache stößt, die es bei einer unendlichen Ursachenkette, weil man immer wieder noch eine neue Ursache aufsuchen kann, nicht giebt; so sieht man also, daß es nicht nur eine ewige, sondern auch eine unbedingt nothwendige, und unabhängige Natur gebe.

Dahin zielen auch alle Beweise, welche von der Bewegung auf einen Beweger, von dem erschaffenen Dinge auf ein Unerschaffenes schließen; Die dummen Bauern verstehen diesen Satz durch das bekannte Beispiel von der Henne, und dem Ey. Denn wie weit man immer fortschreiten mag, muß man stets ein Ey annehmen, um den Ursprung der Henne begreiffen zu können, und immer wieder eine Henne vor dem Ey, um das Daseyn des Eyes zu begreiffen. So lang man also in dieser Reihe sich aufhält, findet man nie einen zureichenden Grund des Eyes, oder der Henne. Wolfs Cosm. § 90. Carneades sagt beim Cicero ganz artig und klug: Wenns keinen unsterblichen Körper giebt, so ist kein Körper immerwährend — — und ist jedes Thier sterblich, so giebt es kein unsterbliches. N. D. III. 12.

§ IV.

§ IV.

Nachdem wir nun die Nothwendigkeit der ersten, und durch sich selbst bestehenden Natur bewiesen haben, so sieht man auch ein, daß selbe weder verändert werden, noch vergehen könne. Denn was wäre wohl thörrichter, als diese Natur, die weder eines Zuwachses, noch einer Abnahme fähig, zusammengesetzt, oder endlich, oder da sie unendlich, und einfach ist, sie nicht auch zugleich einzig, unmeßbar und unbegränzt zu nennen, die alles, was sich immer in ihr befindet, unbedingt, und ohne allem Grade in sich enthält?

Was für Attribute, und Eigenschaften der Begriff eines nothwendigen Dinges mit sich verbinde, lehrt die natürliche Gottesgelehrtheit. Daher können sie mit Puffendorf Off:. Hom: I. IV. 5. mit Coccejus Syst: Nat. §2 mit Heineck Elem. I. N. I. 127 und anderen entweder nur aus selber genommen oder auch aus dem Besagten weitläuftiger gezohen werden. Selbst die gesittetern Heiden haben dieses wohl begriffen. Sophokles sagt: Es ist gewiß ein einziger Gott, der diese Erde und den Himmel baute; beim Euseb. præp: evang: p- 348 und Cicero selbst: Man kann sich, spricht er, von Gott nichts anders denken, als ein freies,

un-

ungebundenes Wesen, das keine Zusammensetzung in sich hat, alles weis, alles bewegt, und selbst in immerwährender Bewegung ist. Quæst. Tuscul. I. 27.

§ V.

Daß diese anschauliche Welt keine von diesen Eigenschaften der ersten Natur inne habe, ist sonnenklar; denn sie ist aus vielen Körpern zusammengesetzt, die entstehen, vergehen, wieder entstehen, und in einer solchen Reihe auf einander folgen, daß auch die verschiedensten Abwechslungen der Dinge ohne allen Widerspuch für sich gehen können. Wo ist da eine Spur von Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit?

Wem sind die Veränderungen der Zeiten, die Abwechslungen in allen Dingen unbekannt? Alles ist neu, die Welt trägt eine neue Gestalt, und hat doch nicht erst angefangen; daher werden einige Künste izt verfeinert, und nehmen zu; in der Schifkunst werden immer neue Vortheile entdekt; so wundert sich Lukretz über der Dinge Wechsel. Nat: rer: V. 331. Wie weit anders würde nicht Europa aussehen, wenn Amerika unentdekt, wenn das Pulver und die Buchdruckerkunst unerfunden wären? Warum soll man dann das, was neu erfunden worden, ewig, wie können wir

es

es nothwendig nennen? Aber nicht einmal von der Ewigkeit der Welt könnte man auf ihre Nothwendigkeit schliessen. S. Daries Th. Nat. § 122.

§ VI.

Warum aber die ihrer Solidität wegen untheilbaren Körper, oder Monaden, die ersten materiellen Bestandtheilchen der Körper, die auch die einfachen Dinge genannt werden, aus denen dieses All zusammengesetzt ist, warum sie, sag ich, nicht die erste Natur seyn, noch heissen können, fließt aus dem nämlichen Grunde; denn diese Bestandtheilchen, von welcher Gattung man auch immer sie annehmen mag, bleiben doch immer endlich, immer zufällig, wie diese ganze Welt. Und wer wird dann behaupten, daß es etwa mehrere unendliche, und einander vollkommen gleiche Dinge gebe? Uiber dieß sind diese ersten Bestandtheilchen entweder nur leidend, und da muß man einen ersten, von ihnen verschiedenen Beweger annehmen; oder sie haben zugleich eine eigene Bewegkraft; und da hatten sie wieder einer andern wirkenden Ursache nöthig, daß sie vielmehr auf diese, als auf so viele andere mögliche Arten in eines zusammengeflossen. Diese erste Ursache der Welt, und alles deßen, was darinnen ist, nennen wir einen Gott: es giebt also gewiß einen Gott.

Die

Die Zusammensetzung, und Veränderlichkeit dieses Alls läugnet Niemand, denn sie ist zu augenscheinlich: dieser Paragraph soll nur hindern, daß man nicht zu einer unbedingt nothwendig bestehenden Materie seine zuflucht nehme. Der erste, der zu den Monaden seine Zuflucht nahm, war Demokrit, dem Leucipp, Epikur, und Lukretz nachhiengen. Da sie ihnen aber eine verschiedene Gestalt zueignen (Cicero N. D. I. 24) so ists klar, daß bei ihnen wirklich noch ein großer Abstand von Nothwendigkeit ist; Cicero im Buche de Fin. I. § 56 sagt von den Vertheidigern der Monaden: daß sie, indem es um zwei Dinge, nämlich um die Materie, aus der alles gemacht wird, und die Kraft zu thun ist, die alles erzeugt, und hervorbringt, von der Materie gesprochen, auf die thätige und wirkende Urkraft aber ganz vergeßen haben.

§ VII.

Zum Beweise dieser Wahrheit pflegt man gewöhnlich mehrere Gründe anzuführen, die theils aus den Grundsätzen der Mataphysick hergehollet, und abstrakt, wann nämlich von der Möglichkeit, und dem Begriffe eines unendlichen Dinges gleich auf dessen wirkliches Daseyn geschlossen wird; oder gemeiner und jedermann faßlich sind; hieher gehört der physische Beweis, den sie aus der Schönheit und Ordnung dieser Welt, der histo-

rische, den sie aus der einstimmigen Meinung aller Völker, und der politische endlich, den sie aus dem großen Nutzen dieses Sentenzes ziehen. Den ersten metaphysischen faßt nicht jeder; der zweite beweiset vielmehr einzelne Eigenschaften Gottes; die Stärke des dritten und vierten untersuchen wir anderswo.

Es werden vielleicht einige glauben, alles dieses sey von unserem Zwecke entfernt; aber nebst dem, daß uns Winkler, I C. 3 Puffendorff. I. I V. 2. Roccejus § 24. Burlemack. II. I. 8. ja selbst Hobbes. XV. 14 und viele andere beistimmen, die eine ganz andere Methode, als wir eingeschlagen haben; S: Köhler Exercit. § 284. 286. 289. wie hätten wir das übergehen können, was zwei große Männer, Locke de intell. L. IV. C. X. §. 7. und Leibnitz Ep. Cens. ad Puf. § 16. als den einzigen Grund des Naturrechtes annehmen? mit welchem Rechte sie's thun, werden wir in der Folge sehen. Cicero sagt: giebst du es zu, Pomponius, daß von der Natur, Kraft, Macht Vernunft, Gottheit, (oder wie ich mich immer klärer ausdrüken sollte) der unsterblichen Götter die ganze Natur regieret werde? Denn wenn du es nicht zugiebst, so muß ich vorzüglich von diesem zu reden anfangen. de LL. I. c. VII. Die merkwürdigen Männer, welche vom Dasein Gottes geschrieben haben, führt Treuer ad Puf. l. c. an.

§ VIII.

§ VIII.

Nun sehen wir auch, warum wir unter dem Name Natur bald Gott, bald die Welt, verstehen: denn Gott ist die Urkraft, die alles entstehen machte. Die Welt hingegen äußert die vom Schöpfer ihr Anfangs verliehenen unzähligen Kräfte ohne Unterlaß; auch sie kann also, von den Dingen abgezohen betrachtet, Natur, eine erzeugende, thätige Kraft genannt werden. Doch haben viele ausgeschweift, und diese gezeugte Natur mit ihrem ungezeugten Urheber schändlich verwechselt.

In den Werken der Alten findet man viele Stellen, die von diesen verschiedenen Bedeutungen der Natur zeugen. Seneka Ben. IV. 7 hat unter der Natur Gott verstanden: die Natur giebt mir dieß; spricht er, du weißt nicht, was du sagst; willst du Gottes Namen ändern? was ist die Natur anders, als Gott? An einem andern Orte: Wenn du ihn (den Jupiter) die Natur nennst, so irrest du nicht, denn durch ihn ist ja alles entstanden N. Q. II. 45. Taurus beim Gellius XII. 5. die Natur, welche uns erzeugt hat. Cicero versteht die Welt darunter, da er sagt: durch die Kraft, Natur, und Vernunft der unsterblichen Götter wird die ganze Natur beherrscht. Einige vermischen beide miteinander, wie Plinius H. N. II. I. Man

kann

kann die Welt, und das, was man sonst Himmel nennt, Gott heißen, denn das Werk der Natur, und die Natur selbst sind eins. Lactanz klagt mit Recht: daß diese unter einem Worte die verschiedensten Dinge, Gott, und die Welt, den Künstler, und das Werk verstanden haben. Inst. div. VII. c. I. Daher haben die Skolastiker Gott die zeugende Natur, die Welt die gezeugte genannt. Wolf. Theol. N. P. I. § 822.

§ IX.

Gleichwie der Innbegriff aller Kräfte dieses Weltalls die allgemeine Natur ausmacht, so machen auch die besonderen Kräfte eines jeden Dings die besondere Natur desselben aus; weil man sich aber nur einen abstrakten Begriff von der Natur machen, und nur im Verstande von der Sache selbst abziehen kann, so sind daher verschiedene, doch aber zusammen passende Bedeutungen des Worts Natur entstanden; oft nennt man die Wesenheit des Dings die logische, das wirkliche Daseyn des Dings die physische Natur.

Es wäre auch nicht schwer zu beweisen, daß die gewöhnliche Redensart damit übereinstimme. Cicero bemerkt: daß die Naturen verschieden seyen, daß das Pferd, der Ochs, der Mensch eine

ne verschiedene, aber doch ähnliche, und gemeinschaftliche Natur haben: nicht nur die Thiere, sondern auch alles übrige, was die Natur nährt, mehret, und schützt. V. de. Fin. 9. Im uneigentlichen Verstande aber wird die Natur für die Wesenheit der Sache, in so weit sie blos möglich ist, genommen, wie man z. B. zu sagen pflegt, daß die Definition die Natur eines Dings erkläre; denn eigentlich ist die Natur von der Wesenheit unterschieden, weil diese in der blossen innerlichen Möglichkeit eines Dings bestehet, jene aber eine mit dem Daseyn verbundene Wirkkraft bedeutet; daher Cudworth de Aetern. Iust. & bon. Not. L. I. C. 2 § 2. die Natur der Dinge das nennt, was die Dinge sind, und nichts anders.

§ X.

Natürlich ist überhaupt, was aus der Natur eines Dings verstanden, und erklärt werden kann. Es ist also klar, daß wir unter diesem Worte alles verstehen, was aus der Wesenheit, dem ersten Begriffe, oder aus der wirklich vorhandenen Wesenheit, oder dem wirksamen Grunde eines Dings fließt, oder erklärt wird. Da aber alles, was aus der Natur entspringt, entweder in ihr allein, oder in einer andern Mitursache seinen zureichenden Grund hat, so wird das Na-

tür-

türliche in das unbedingt, oder blos Natürliche, und das bedingt oder hypothetisch Natürliche eingetheilt. Aber das unbedingt Natürliche des bestehenden Dings ist entweder wesentlich, wenn es so mit der Sache verbunden ist, daß es, ohne die Wesenheit zu zernichten, nicht weg seyn kann, oder nicht wesentlich, insbesondere natürlich, wenn es zwar für sich im Dinge besteht, doch aber, ohne dessen Wesenheit anzugreiffen, weg seyn, und verändert werden kann.

Eben diesen Begriff vom Natürlichen haben auch Thomasius l. 2. Q. 10 art. 1. und Wolf. Cosm. § 509. gegeben. Ein Beispiel soll die angeführten Arten des Natürlichen erklären: daß die Sonne auf- und niedergehe, daß ein Stein nach dem Boden ziele, daß das Gold schmelzbar sey, ist unbedingt natürlich; daß aber das Gold wirklich geschmolzen, ein Dreyeck gleich- oder ungleichseitig sey, ist bedingt natürlich. Das Vermögen zu bellen scheint bei dem Hunde natürlich, unbedingt, und wesentlich natürlich; das Vermögen zu beissen aber zwar natürlich, aber nicht wesentlich; denn die Wesenheit des Hundes bleibt, wenn er auch keine Zähne hat. l. 1. § 7. d. de- Aedil: Edict. Hier also ist das Wesentliche, die Eigenschaften, die Substanz einerley, und von ihnen ist nicht nur das Zufällige, was sich gar nicht für sich in der Sache befindet, sondern auch das insbesondere Natürliche unterschieden. Mit andern Worten sagt es Lu-

kret-

kretz R. N. I v. 452. Verbunden ist das, was ohne zerstörende Trennung nicht gesöndert werden kann, wie das Gewicht vom Steine, die Hitze vom Feuer, die Feuchtigkeit vom Wasser — — — das übrige, bei dessen Daseyn, oder Trennung die Natur die nämliche bleibt, pflegen wir, wie billig, Zufälle zu heißen.

§ XI.

Nun wollen wir die Natur des Menschen durchforschen. Daß wir, wie alle Körper, eine Gestalt und Maaß, wie die Pflanzen, und Bäume, das Vermögen zu wachsen, wie der Mond, die Planeten, oder eine künstliche Maschine, das Vermögen uns zu bewegen, wie die Thiere, die Erkenntniß unser selbst, und der äusseren Gegenstände, besitzen, ist jedem augenscheinlich. Der Mensch hat aber nebst dem besondern Bau seines Leibs noch ein Wesen in sich, was deutliche Begriffe von unkörperlichen Dingen hat, die Ursachen ergründet, das Vergangene mit dem Gegenwärtigen, beides mit dem Zukünftigen verbindet, und die ganze Lebenslänge gleichsam mit einem Blike übersieht; und dieses Wesen ist dem Menschen allein eigen. Wir nennen also den Menschen ein vernünftiges Thier, und diese Erklä-

rung

rung scheint weder weitschweifig, noch zu eng, sondern adäquat zu seyn.

Die Trialisten läugnen zwar die Vollständigkeit dieser Erklärung, denn sie träumen drey Theile des Menschen: den Leib, die Seele, und den Geist. Die Monisten, die nur einen Theil zulassen, (die Idealisten nur die Seele, die Materialisten nur die Materie) halten unsere Erklärung nothwendig für ausschweiffend. Doch haben unsere Metaphysicker diese Irrthümer längst schon hinlänglich widerlegt. Cicero sagt: Gott hat dieses vorsichtige, kluge, vielfältige, witzige, Gedächtniß- Raths- und Verstandsvolle Thier, was wir Mensch nennen, auf eine besondere Weise erschaffen, denn er allein hat unter so vielen Arten von Geschöpfen, unter so vielen Naturen, die Gabe der Vernunft. I. de L. L. 7.

§ XII.

Da wir nun die Erklärung des Menschen bestimmt, und festgesetzt sehen, müssen wir alle seine Eigenschaften entweder aus dem Begriffe des Thiers, in so weit er mit dem Vieh gemein ist, oder aus der ihm nur allein eignen Gabe der Vernunft herleiten. Die Wesenheit des Thieres faßt zwo Theile, den organisirten Leib, und die Seele in sich. Der Leib ist, wie die Erfahrung

zeugt,

zeugt, eine wunderbare, zu sehr vielen Verände-
rungen taugliche Maschine, welche durch Gewicht,
Feuer, und Wasser zugleich in Bewegung geräth.
Nicht ohne Grund also erklären sie den Leib
als eine **mechanisch, pyrabolisch, hidraulische**
Maschine.

So wunderbar ist der Bau des menschlichen Leibs beschaffen, daß einige nur aus der einzigen Bildung des Auges, andere aus dem Bau des Ohrs, andere aus der Gestalt des Herzens, oder aus der Hand, schon auf einen unendlichen Schöpfer geschloßen haben. Raynaud. Th. N. Dist. V. Q. I. art. 6. Es beweisen aber auch alle einzelne Theile gewis recht sehr ein künstliches und göttliches Werk. Cicero. N. D. II. § 53. seqq. Beispiele der **mechanischen** Bewegung sind das Neigen des Hauptes, die Uibung des Bewegungsvermögens; der **pyrabolischen** Bewegung die Verdauung der Speisen; der **hidraulischender** Umlauf des Bluts.

§ XIII.

Wir sagen, der Leib sey gesund, oder krank, je nachdem seine Gliedmassen zu ihren gehörigen Verrichtungen geschikt, oder ungeschikt sind. Es muß also eine gewiße Regel da seyn, nach welcher

diese

diese verschiedenen Bewegungen zu bestimmen sind. Die Aerzte laßen nicht zweifeln, daß sich diese Regel genau mit Worten ausdrücken und erklären laße. Da nun aber das Anzeigen der Bestimmungen, die dem Endzwecke gemäß sind, oder der Satz, welcher zeigt, wie etwas geschehen müsse, Regel heißt; so ergiebt sich der Schluß, daß alle Bewegungen des Leibes nach Regeln geschehen.

Solche Regeln sind zum Beispiele: daß der Magen die Speisen annehme und verkoche, daß er den Chylus und das Blut bereite, daß dieses durch alle Arterien und Adern sich verbreite, und allen Gliedmaßen der gehörige Saft verschaft werde. Stimmen diese Regeln untereinander, und mit den übrigen Theilen des Leibes überein, dann sind wir gesund. Wenn aber das Blut mit Schleime verdorben, wenn zu viel Galle im Leibe ist; so entstehen Uebelkeiten und Krankheiten. Cicero Tusc. disp. IV. 10. Damit aber dieses nicht auser unserer Materie gelegen scheine, höre man den Rechtsgelehrten Sabinus, der die Krankheit so erklärt: Sie ist ein widernatürlicher Zustand des Leibes, welcher ihn zu dem, wozu selbigen die Natur schuf, untauglich macht. L. I. §. 7. dig. de Aedit. Edict.

§. XIV.

Wenn mehrere untereinander verbundene Dinge nach einem und ebendemselben zielen, und aus einem gemeinschaftlichen Grunde erkläret werden können, so stimmen sie überein, sonst sind sie sich zuwider. Die Uebereinstimmung des Manigfaltigen ist Vollkommenheit, so wie das Gegentheil Unvollkommenheit ist. Die erstere entsteht aus der gänzlichen Erfüllung eines Dings, die andere aus was immer für einem Abgange. Die Vollkommenheit wird erstens: in die wesentliche, natürliche, und zufällige, dann, je nachdem sie aus einem oder aus mehrern Gründen erkläret wird, in die einfache, und zusammengesetzte, und endlich in die ausschließende, die das Daseyn der Sache erhält, und die selbstbestehende, die, nebst der Erhaltung der Sache, noch etwas beyfügt, unterschieden. Eben so viele Gattungen giebt es auch von der Unvollkommenheit. Wenn man demnach diese Regeln auf die verschiedenen Glieder des Leibes anwendet; so wird man urtheilen können, ob die Maschine vollkommen, oder unvollkommen, sey.

Das Bild ist vollkommen, worin z. B. die Stirne, die Augen, die Miene, auch alle Gesichtszüge und übrigen Theile der Glieder in dem Ausdrucke mit dem Orginale übereinstimmen. Wenn aber in selbigem das Gegentheil enthalten; so ist es

unvollkommen. Daher spricht Simpliz, daß das Vollkommene nicht nur das erste und mittlere, sondern auch das letzte in sich begreifen müße: ad Epict: Enchir. C. 34. p. 176. und jenes ist vollkommen, sagt Cajus, was aus allen seinen Theilen besteht. L. I. pr. D. de O. I. Die Vernunft macht im Menschen die wesentliche, die Gesundheit die natürliche, und die Gelehrsamkeit die zufällige Vollkommenheit aus. Die Uhr, die mir die Stunden allein genau anzeigt, ist einfach vollkommen. Deutet sie aber nicht nur die Stunden, sondern auch die Minuten, den Tag, den Monath an; so ist ihr die zusammengesetzte Vollkommenheit eigen. Es erhellet hieraus ferner, daß sowohl die wesentliche, als auch natürliche Vollkommenheit ausschließende Vollkommenheiten, die zufällige aber selbstbestehend sey.

§. XV.

Daß es zwischen seyn und nicht seyn kein Mittel giebt, ist klar. Was man folglich immer in dem Wesen eines Dinges antrift, stimmt mit ihm entweder überein, oder nicht; folglich macht es selbiges entweder vollkommen, oder unvollkommen. Da aber das, was Vollkommenheit bringt, ein wahrhaftiges Gute zu nennen, und, was die Unvollkommenheit befördert, ein Uebel ist; so sieht man ganz leicht ein, daß alles, was man in eines Dinges, und eines Leibes Wesen, oder Beschaffenheiten findet, ihm entweder gut oder bös sey, und daß es zwischen diesen beiden keinen Mittelweg gebe.

Ich merke kürzlich alhier an, daß einige deswegen ein Mittel zwischen Vollkommenheit, und Unvollkommenheit zulaßen, weil, wenn ein Richter unter mehrern sein Urtheil verschiebt, er mit selbigen weder einstimmig noch uneinstimmig zu seyn scheint. Dieser Richter aber, ob er gleich nicht, im strengen Verstande, uneinstimmig, ist dennoch nicht einstimmig, und bewirkt also nichts destoweniger eine ausschließende Unvollkommenheit, die in der Verhinderung der Vollkommenheit besteht. S. Baumg. Met. §. 121. Die Neuern haben das Gute viel besser und vollständiger erklärt. Cicero in seinem Tractate de Fin. II. 2. hält dasjenige für gut, was nützt, hilft, und erleichtert. Weil aber jedes bestehende Ding eine wesentliche Vollkommenheit hat; so sagt man, daß jedes Ding metaphysisch gut sey.

§. XVI

Nun kommen wir auf den zweyten Hauptbestandtheil des Thieres, nemlich die Seele, welche wir ein Ding nennen, das seiner selbst und der auser sich befindlichen Dinge sich bewußt ist. Wir bemerken in ihr das Vermögen, die äuserlichen vorkommenden Dinge durch die fünf Werkzeuge der Sinne sich verschieden vorzustellen, sie entweder gegenwärtig oder abwesend zu empfinden, und vormals empfundene sich einzubilden, oder dieselben, ohne sie jemals auf eine solche Art em-

pfun-

pfunden zu haben, zu erdichten. Niemand wird also der Seele die Empfindung, die Einbildungs- und die Dichtkraft abläugnen.

Das Empfindungs-Vermögen wird der äuserliche Sinn genannt, wie Cicero die Sinne, die Dollmetscher und Vorboten der Dinge, N. D. II. 56. und die dem Menschen gegebenen Wächter der Natur. L. de LL. 9. nennet. Die Ausübung dieses Vermögens heißt Empfindung, und die in der Seele dadurch hervorgebrachte Veränderung, heißt Begriff. Die Einbildungskraft, und die Ausübung derselben werden wechselsweise durch das Wort, Einbildung, ausgedrückt; die Veränderungen, die in der Seele vorgehen, heisen Bilder, wie auch Ovid. Trist. III. El. IV. v. 59. sagt: Stäts schwebt mir das Bild meiner Gattin, wie gegenwärtig, vor den Augen, sie beschwert meine Lage, und erleichtert mir sie wieder. Endlich nennt man auch die Dichtkraft Phantasie, ihre Ausübung das Dichten, und die Veränderungen der Seele dabey, ein phantastisches Bild, ein Gedicht. So sagt Augustin: wenn ich Alexandria, welches ich noch nie sah, nenne; so steht gleich in meiner Phantasie ein Gemählde davon. De Trinit. VIII. 6. Oefters findet man, daß die Phantasie mit der Einbildungskraft so, wie ein Gedicht mit einem Bilde, vewechselt wird; dann pflegen sie aber anstatt Gedicht zu sagen: eine erdichtete Phantasie. Auch das Wort Sinn gebraucht man oft statt des Empfindungs-Vermögens, oder des Organs, oder des Begriffes selbst. Köler. §. 26.

§. XVII.

Warum der Begriff in der Seele liege, warum die Seele so, und nicht anders empfinde, hängt von den äuserlichen Eindrücken der Dinge auf die Organen ab. Die Sinne richten sich also nach folgenden Regeln: wenn nicht äuserliche Dinge auf die Werkzeuge der Sinne fallen; so entstehen nie Ideen oder Begriffe, und umgekehrt: so oft in den gesunden Werkzeugen der Sinne eine Veränderung entsteht, so oft folgt nothwendig eine sinnliche Idee darauf. Hieraus fließt jene so enge Harmonie des Leibes mit der Seele, und dieser höchst wichtige Schluß, daß dasjenige wovon die Ursache (die Veränderung in den Organen) nicht abhängt, auch die Wirkung (der Begriff) nicht abhange

So sieht niemand, wenn nicht die Lichtstrahlen das Netzhäutchen berühren, und das Bild des äuserlichen Gegenstandes abmahlen; kaum haben aber die Strahlen das Aug durchdrungen, kaum haben sie das Bild abgedrückt; so ist es der Seele unmöglich, nicht zu empfinden. So verhält sichs auch mit den übrigen Sinnen. Richtig ist also diese Regel: Was nicht die Ursache der Ursache ist, ist auch nicht die Ursache des Verursachten;

und

und umgekehrt. So entschuldigt sich Ovid. Trist. III. II. V. v. 59. & Trist. v. 103 seqq.

Ich werde gestraft, weil ich ein Verbrechen sah,
Und mein Verbrechen ist, daß ich Augen hatte.

§. XVIII.

Aber auch eingebildet wird immer auf diese Art: daß mit den gegenwärtigen Bildern, der Dinge auch andere vordem zugleich gehabte Begriffe, oder auch deren ähnliche, ganz oder zum Theile wachend, oder im Traume, wiederkehren können. Die phantastischen Bilder also, die auf die sinnlichen Begriffe folgen, lassen sich nicht immer unterdrücken. Und weil das Gedächtniß, oder das Vermögen die erweckte Idee zu erkennen, seinen Grund in der Phanthasie hat; so mag man alles, was von dieser gesagt wird, auch auf jene anwenden.

Sah ich z. B. gestern jemanden im Theater, und er begegnet mir heute, dann stellt sich mir leicht das Gemählde vom gestrigen ganzen Schauspiele dar; so pflegt man einen Knoten ins Schnupftuch zu machen, oder ein Stückchen Papier in die Tobacksbüchse zu legen, um sich mittelst

dieſes Zeichens einen andern Gegenſtand vorzuſtellen. Wenn aber, wie Horaz art. poet. v. 1. ſchön ſagt, der Mahler einen Pferdſcheitel auf ein Menſchenhaupt ſetzen wolte, ſo würde dieſes Bild eine Ausartung im Hirngeſpinſt, eine Chimäre ſeyn. S. auch Plinius Ep. V. 5.

§. XIX.

Damit es aber nicht an mehrern und klärern Gründen fehle, woraus die in der Folge anzuführenden Wahrheiten abgeleitet werden können; ſo ſcheint es allerdings nützlich zu ſeyn, einige andere Regeln der Phantaſie aus der Pſychologie herzuholen. Sie ſind aber folgende. Um ſeiner Einbildungskraft zu Hilfe zu kommen, muß man ſich die Idee, die man ſich zurückführen will, klar, friſch, und öfters verſchaffen; ſo dann ihr eine andere beygeſellen, jede entgegen geſetzte ſtärkere Empfindung aber meiden, und endlich nicht eher zu der erſtern zurükkehren, als bis man von einer andern Art ſchwächere gehabt hat. In widrigem Falle wird die Zurückführung der Ideen geſchwächt, oder gar unterdrücket.

Daher kommen jenne bekannten Regeln für Studierende. Man behält die Vorleſungen viel leichter, I. je klärer und deutlicher man ſie vernahm, II. je eher, III. je öfterer man ſie wiederholt, nach

dem

dem gemeinen Sprüchworte: die Wiederholung ist die Seele der Studien; denn je öfter die Ursache vorkömmt, desto öfter erfolgt auch das Verursachte. Hierher gehören auch die Verse des Lucrez: Siehst du nicht, daß Tropfen durch lange Zeit Steine aushölen. R. N. L. V. v. 1280. IV. Nicht minder kömt man auch dadurch auf die Ursache, warum in der Geometrie die Figuren die Einbildungskraft stärken, V. die Verse aber, wie Ovid. Trist. I. I. v. 41. bemerkt, Einsamkeit und Ruhe des Dichters erfordern, und endlich sieht man die Wahrheit jenes alten Sprichworts ein: Die Morgenröthe ist der Musen Freundin. S. Baumgartens Met. §. 568 und folg.

§. XX.

Auser dem beobachten wir noch in der Seele einen Trieb und ein Bewerben die Begriffe, welche mittelst der Sinne in ihr entstanden sind, wieder zurückzuführen, andere hingegen zu vertreiben. Auf die erste Art verlangt die Seele, auf die andere verabscheuet sie. Sie hat also wirklich ein Vermögen zu verlangen und zu verabscheuen, deren Uebung das Verlangen und den Abscheu hervorbringt, welche darum sinnlich, oder thierisch genannt werden, weil sie aus sinnlichen Vorstellungen, oder verwirrten Ideen, entspringen.

Es verlangte also der Hund, der, da er sein Fleisch durch einen Strom sich trug, im hellen Wasserspiegel sein Gemählde sah, und das Fleisch des Schattenhunds rauben wollte. Phaedr. Fab. I. 4. Hingegen verabscheueten die Tauben, als sie dem Weiher entflohen, und durch die Geschwindigkeit des Gefieders dem Tode entkommen waren. Ebenderselbe I. 31. Beides, das Verlangen sowohl, als auch den Abscheu, drückt Cicero folgendermassen aus: Die Natur, sagt er, gab den Thieren ein gewisses Gefühl, einen dunkeln Instinct, einen Antrieb zu heilsamen Sachen, eine Abneigung für schädliche. N. D. II. 12.

§. XXI.

Daß also die Seele verlangen und verabscheuen könne, ist klar. Nun aber wollen wir die Bewegursachen, und die Reitze, welche machen, daß dieses Vermögen zur Handlung werde, und die Seele jetzt einem Gegenstande sich nähere, jetzt von selbigem abweiche, jetzt wieder auf eine andere Art handle, untersuchen. Jedem lehrt die innerste Erfahrung, daß, so bald was immer für ein Gegenstand sich zeigt, alles Thier an demselben das verlange, was ihm fürkömt, daß es ihm immer gut seyn wer-

werde, und das Gegentheil verabscheue. Diese Regel des Verlangens ist eben so klar, wie jene, die wir von der Empfindung, und Phantasie gaben.

Unmöglich ists also, daß bey währender Vorstellung des zuträglichen Guten kein Verlangen, oder bey währender Vorstellung eines unzuträglichen Uebels kein Abscheu, zugegen sey. Hört aber die Vorstellung auf, so verschwindet mit ihr auch das Verlangen, oder der Abscheu. Cicero drückt diese Regel so aus: Alle verlangen von Natur, was ihnen gut scheint, und fliehen das entgegengesetzte; und bald darauf: wie wir von Natur das Gute verlangen; so verabscheuen wir das Böse. Tusc. 9. IV. 6. Doch öfters geschieht es, daß das Thier nach dem Guten nicht strebt. I. Wenn es selbiges nicht kennt, wie man auch zu sagen pflegt: nach dem Unbekannten ist keine Begierde. II. Wenn es solches zwar kennt, aber nicht vorsicht. III. Wenn es selbiges zwar vorsicht, aber doch an dessen Erlangung verzweifelt. IV. Wenn es von selbigem gar nicht betroffen wird, so wie z. B. der Gesunde keine Artzney verlangt. V. Endlich, wenn es das Gute für ein Uebe hält, welches letztere, weil unser sinnliches Verlangen von den verwirten Begriffen herkömmt, nicht selten zu geschehen pflegt. Eben so verhält sichs mit dem Abscheue. S. Baumgartens Metaph. §. 665 und folg.

§. XXII.

§. XXII.

Wenn uns aber doch über dieses die Erfahrung sagt, daß alle Thiere öfters zum Verlangen oder zum Abscheue ohne alles Vorherdenken gereitzet werden; (wie die heftige Selbstliebe, die Liebe der Aehnlichen, der Hang zur Speise, und zum Tranke, zur Selbstvertheidigung, zur Vermeidung des Unterganges, zur Fortpflanzung seines Geschlechts, zur Erziehung der Kinder, zur Thätigkeit, die Neugierde und mehrere dergleichen Neigungen hinlänglich beweisen,) so wird jeder einsehen, daß in der Seele gewisse angebohrne Triebe liegen, und vor allem Gebrauche der Dinge dasind, weil wir vielmehr erst durch sie zum Gebrauche gelangen. Diese Triebe bringen erst die innerliche Empfindung, dann die Vorstellung des Guten und Uebeln, und endlich Verlangen, oder Abscheu hervor; man nennt sie daher auch die wesentlichen Triebe, die eingebohrnen Neigungen, die innerlichen Instincte, die natürlichen Triebe, das Erste, innerlich von der Natur gelehrt.

Weil es hier mehr auf Erfahrung, als auf Vernunftschlüße ankömt; so mag auch das Ansehen als ein Beweiß gelten. Vortreflich lehren von diesen Trieben Grotius I. C. 2. §. 1. Cumberland II. 20. Thomasius T. 1. 120 — 126. Köler §. 163.

Bur=

Burlamque I. II. 2 und II. III. 1. seq. Coccejus §. 44. Daries §. 26. Schmaus I. 10. und 11. Ant. Genuensis I. 3. Achenwall. §. 14. nicht minder auch Aristoteles Phys. II. 8. und Cicero. Dieser lehrt (a) daß das Thier sich liebe; so daß es sogar der Natur und dem Selbstgefühle eines jeden eingedruckt ist, daß er einen Wiedersprechenden nicht anhöre, wobey er zugleich mehrere Einwürfe widerlegt, Fin. v. 10. (b) Vom Triebe nach Speise. Ebenderselbe Fin. v. 9. Off. I. 4. (c) Von der Selbstvertheidigung sagt Horaz vortreflich Serm. II. 1. v. 52. Der Wolf währt sich mit dem Zahne, der Stier mit dem Horne. Woher dieses, als durch einen innern Grund? S. Cicero Fin. v. 9. und was Q. Mucius unterscheidet in L. I. §. 11. D. si quadr: paup: (d) Von der Vermeidung des Unterganges, S. Cicero Fin. III. 5. (e) Von Erzeugung und Erziehung der Kinder Ebenderselbe Off. I. 4. und L. I. §. 3. de I. & I. (f) Vom Hange zur Thätigkeit und Neugierde. S. Cicero Fin. V. 18. und 20. und Fin. III. 5. Ingleichen auch Plinius H. N. VIII. 25. Seneca Benef. I. 3. Ep. 2. 21.

§. XXIII.

Sehr viel wird eine genaue Durchforschung der natürlichen Triebe zu unserm Zwecke beytragen. Denn daß sie mit dem Wesen der Thiere

und

und ihrer Erhaltung übereinkommen, daß folglich diese Triebe gut sind, sehen wir klar ein. Ob nun gleich dieses niemand bezweifelt; so muß man doch die angebohrnen Triebe von denjenigen mit der grösten Behutsamkeit unterscheiden, die erst nach der Geburt, aus den Begriffen der äusserlichen Sinne entstehen, welches auch so gar diejenigen einsehen, die diesen natürlichen Trieben gar zu viel einräumen.

Wie viel uns an der Durchforschung der natürlichen Triebe gelegen seyn müße, können wir aus dem muthmaßen, weil die beiden Coccejus Dis. X. §. 7. lit. 4. E. sich ihrer in dieser Wißenschaft bedient haben; dahingegen Köler. Ex. §. 126. siewieder für unnöthig, und überflüßig hält; Erneſti aber §. 6. und 15. faßt alles aus ihnen herleitete wie denn auch Ant. Genuenſis sie zur Verbeßerung der Systeme für tauglich hält, und Schmaus C. III. endlich sein ganzes Gebäude auf sie stützet, uns aber doch, C. I. §. 11. die wahren von den falschen zu unterscheiden empfiehlt, damit man nicht etwa die Begierde eines Säufers, oder Hurers für Naturtriebe ausrufe. Den Probierstein für besondere Fälle werden wir anderswo anzeigen.

§. XXIV.

Je mehrere Ursachen etwas zunehmen oder zu verwerfen sich den Sinnen darstellen, desto grös-

ser

ser muß auch der Grad des sinnlichen Verlangens, oder sinnlichen Abscheues werden. Jedoch kann eines von beiden, das Verlangen, oder der Abscheu, bis auf jenen Grad hinansteigen, daß es ganz allein die Oberhand gewinne, und das Gegentheil gänzlich verdränge. Eine solche von verwirrten Begriffen herkommende Bewegung der Seele, oder die Uebermacht des sinnlichen Verlangens oder sinnlichen Abscheues, wird Affect und Verwirrung genannt. Möglich ist es also, daß das sinnliche Verlangen, und der sinnliche Abscheu in der Seele zu Verwirrungen und Affecten werden.

Daß das Verlangen zügellos werden könne, dieses lehrt uns der Jüngling bey dem Plautus Cistell: II. Sc. I. v. 4. Ich bin gequält, gemartert, herumgetrieben, vom Rade der Liebe elend zerquetscht, ohne Seele fortgerißen, aufgehalten, mein Geist ist kraftlos, meine Seele ohne Geist. Die Uebermacht des Abscheues sehen wir bey dem Terenz. Ich elender; kaum bin ich meiner mächtig, so schwelle ich von glühendem Zorne auf. Adelph. III. Sc. 2. v. 12. Es ist also, wie Thomasius bemerkt hat, nicht jedes Verlangen, nicht jeder Abscheu ein Affect. L. I. §. 89,

§. XXV.

Die heftigern Bewegungen im Verlangen sind angenehme und ergötzende, die heftigern Bewegungen

ungen im Abscheue hingegen unangenehme und beschwerliche Affecte. Obschon diese in mehrere Theile getheilt werden können; so entspringen doch alle, gleichwie die Fibern des menschlichen Leibes, aus einigen Hauptwurzeln. Dann da jedes Verlangen entweder Wollust über ein erlangtes Gute, oder Bestreben nach einem künftigen, und jeder Abscheu entweder Verdruß über ein gegenwärtiges Uebel, oder Furcht vor einem bevorstehenden ist; so ergiebt sich die Folge, daß sämmtliche Affecte in der Uebermacht der Wollust, des Bestrebens, des Verdrußes, und der Furcht bestehen, und folglich auf vier Gattungen, Freude, Begierde, Traurigkeit, und Schrecken zurückgeführet werden müssen.

Schon die ältesten Philosophen haben die Affecte so eingetheilt. So Agatha in ἀδηλῳ. Τὴν ἡδονήν, ἐπιθυμίαν, λύπιν, φόβον. und Horaz: Soll er sich freuen, oder trauren, wünschen, oder fürchten? I. Ep. 6. Ingleichen auch Virgil Aen. VI. v. 733. Daher fürchten, und wünschen sie, trauren, und freuen sich. Wenn aber Thomasius alle Affecte auf Verlangen, Geitz, und Hochmuth (§. 127 — 599.) zurückführet; so ist dieses nur von denjenigen zu verstehen, die aus Uebermacht des Bestrebens, nach Verschiedenheit der Gegenstände entspringen.

§. XXVI.

Ist die Seele einem Dinge weder geneigt, noch abgeneigt, so ist sie **gleichgiltig**. Diese Gleichgiltigkeit ist also in der Seele zugegen, wenn sie sich ein solches Ding entweder gar nicht vorstellt, oder zwar vorstellt, doch nicht als ein Ding, das für sie gut oder schädlich ist. Daher weder der Abscheu in dem blossen Abgange des Verlangens, noch das Verlangen in dem blossen Abgange des Abscheues bestehet. Doch ist von der Gleichgiltigkeit auch das **Gleichgewicht** unterschieden, worin die Seele stehet, wenn die Ursachen, eine Sache zu wünschen, oder sie zu fliehen, ihr vollkommen gleich scheinen.

Der Jagdhund jagt einen Haasen, den er noch nicht bemerkt hat, weder für sich, noch für seinem Herrn, er läßt ihn aber auch nicht fahren; dieses ist eine Gleichgiltigkeit aus Mangel des Gedankens. Ob nun wohl derselbe den Haasen verfolgt; so sieht er im Gegentheile Pferde, Ochsen, Kälber, Bäume, und Brunnen als gleichgiltig an, weil er sich diese Gegenstände weder als gut, noch als schädlich vorstellet, ja ihn ganz und gar nicht betreffen. Kömmt er zu einem Scheidewege, und riecht er das Wild von beiden Seiten; so hemmt er seinen Lauf, und steht im Gleichgewichte da.

§. XXVII.

Noch eins ist übrig, daß wir von den Eigenschaften handeln, die der Mensch mit dem Viehe gemein hat, daß nemlich die Thiere ihre Begriffe, Einbildungen, Verlangen, und Affekte durch einige verschiedene Laute, und Zeichen ausdrücken können, und in so fern ihnen eine **Sprache** zugestanden werden mag, nicht weniger müssen wir auch jene Eigenschaften zergliedern, welche der Seele des Menschen nur allein ausschliessungsweise eigen sind. Diese entwickeln sich aber aus dem Begriffe des vernünftigen Thieres, und durch sie können wir uns die Gegenstände nicht nur als sinnlich, sondern auch als unsinnlich vorstellen, und selbige verlangen: daher werden diese die **niedern**, oder **gemeinern**, jene aber die **höhern**, oder **edlern** genannt.

Beyspiele der Sprache geben uns die Jagdhunde, wenn sie Rebhüner verfolgen: die Haushennen, wenn ste Eyer brüten, und ihre Jungen rufen; und die Nachtigall, wenn ste ihr süsses Lied anstimmt. S. G. A. Bongeaute Amusement philosophique sur la langage des bétes. Die Laute der Thiere bedeuten aber nur immer individuelle Dinge, die in die Sinne fallen, denn es mangelt ihnen am Vermögen, sich allgemeine Begriffe z. B. von Natur, oder Vollkommenheit, zu

bil-

bilden: Der grösste Unterschied, sagt Cicero, zwischen dem Menschen und dem Viehe besteht darin, daß dieses von dem Instincte angetrieben, sich nur an das Gegenwärtige und Sinnliche heftet, aber keinen Begriff vom Zukünftigen hat. Off. I. 4.

§. XXVIII.

Dieses aber hat der Schöpfer dem Menschen verliehen, daß er nicht nur denken, was zwar auch die Thiere können, sondern auch aufmerken, oder seine Gedanken an ein Ding so heften kann, daß er es von allen übrigen ihm aufgestossenen Gegenständen zu unterscheiden vermag. Er kann auch nachdenken, das ist, er kann die einzelnen Theile des Gegenstandes, worauf er seine Aufmerksamkeit richtet, durchforschen. Er kann sie ferner in weitere Betrachtung ziehen, und endlich, was diese einzeln abstrahirten Theile mit andern Wesen gemein haben, einsehen, oder, welches gleich viel ist, er kann sich deutliche Ideen der Dinge, und allgemeine Begriffe sammeln. Es ist daher die **Aufmerksamkeit**, das **Nachdenken**, und der **Verstand**, in der **genauesten Bedeutung** genommen, unter die Gaben der menschlichen Seele zu rechnen.

Wenn wir z. B. den Menschen von den Pflanzen, Thieren, Statuen, und Steinen unterscheiden; so bemerken wir ihn; untersuchen wir des Menschen einzelne Theile, z. B. den Leib, die Seele, die verschiedenen Bewegungen des Leibes, und dessen anderes Vermögen; so denken wir über ihn nach. Unterscheiden wir endlich nach dieser Untersuchung den Leib, die Seele, und andere Theile von einander, so geschiehts, daß wir uns durch die Verbindung der Begriffe auch andere beseelte, oder unbeseelte Körper, andere Seelen der unvernünftigen Thiere, und der Menschen vorstellen; wenn wir dann diese Unterscheidungszeichen des Körpers sowol, als auch der Seele ob nemlich jener beseelt, diese aber, ob sie vernünftig oder unvernünftig sey, abstrahiren; so erlangen wir von Leib und Seele allgemeine und deutliche Begriffe, und üben auf solche Weise in der genauesten Bedeutung unsern Verstand, oder unser höheres Erkenntniß-Vermögen, andere aber z. B. Puffendorf I. I. 3. Thomas. I. I. 7. *Burlamaque* I. I. 6. und 8. rechnen auch das niedere Erkenntniß-Vermögen mit darunter. S. Wolfs Psych. emp. §. 275.

§. XXIX.

Der erhabenste Vorzug der Seele des Menschen beruhet aber in dem, daß sie mit Witze, Vernunft, und Urtheilungskraft begabt ist, welches Vermögen nach jedermanns eigenem Gefühle

fühle auf verschiedene Weise sich äusert; und zwar bemerkt das erstere in den vermittelst des Verstandes gebildeten allgemeinen Begriffen der Dinge deren Aehnlichkeiten; das andere sieht den Zusammenhang der Dinge, oder die Abhängigkeit des einen von dem andern, nebst den Ursachen und Folgen, ein. Durch Hilfe des Dritten sehen wir endlich ein, welches Ding dem andern untergeordnet ist, oder nicht, und verbinden verschiedene Begriffe untereinander. Hieraus erhellet aber, wie dieses dreyfache Vermögen der Seele dahin gehe, daß wir den Widerspruch der Dinge unter sich, oder ihre **Falschheit**, und aus deren Widerspruche das Nichtseyn, mit einem Worte, **Wahrheit**, entdecken können.

Unter dem Worte **Witz**, wollen einige das ganze Vermögen der Seele begriffen wissen, Cicero Fin. V. 3. Unter andern mißt man den Witz den Dichtern bey, *Vell. Paterc.* H. R. I. c. 5. und 7. auch wird derselbe den Schauspielern und Mahlern wegen der witzigen und scherzhaften Einfälle, der komischen Züge, Gebärden, Farben, Anspielungen, womit sie die Aehnlichkeiten ausdrücken, beygelegt. Daher fordert Sallust zu den Geschäften, welche mit Witze auszuführen sind, Erinnerung vorhergegangener Thaten, damit man durch selbige zur Nachahmung, und Aehnlichkeit der Vorfahren in der Tapferkeit angeflammet werde. Jug. C. IV. Petronius nennt einen Koch witzig,

der aus Rindfleische Fisch, aus Speck eine Holztaube, aus einem Schinken eine Turteltaube zu machen weiß, Sat. C. 70., weil er die Aehnlichkeiten der Dinge nachzuahmen weiß. Von der Vernunft hatten die Alten den nemlichen Begriff, wie die Stelle bey dem Cicero beweißt, er sagt: durch die Vernunft sieht der Mensch die Folgen, die Ursachen, den Fortgang der Dinge, und gleichsam die Zukunft ein, er vergleichet das Aehnliche, und fügt das Gegenwartige dem Zukünftigen bey. Off. I. 4. Auch das Urtheil unterscheidet Plinius vom Witze und dem Gedächtnisse. Ep. VI. 11.

§. XXX.

Wer immer sich selbst, und andere Menschen ein wenig durchforschen will, der wird finden, daß er zwar bisweilen einen zureichenden Grund von dem Wahren und Falschen, warum etwas vom Widerspruche frey, oder nicht frey ist, angeben, bisweilen aber denselben auch nicht angeben könne. Die Känntniß der ersten Gattung ist **gewiß**, der andern **ungewiß**. Er wird weiter wahrnehmen, daß viele Menschen entweder wegen des natürlichen Abganges eines **reifen Alters**, einer **gesunden Vernunft**, und des **Unterrichts**, oder wegen eines darzwischen kommenden Hindernisses, als da sind:

sind: **Schlaf**, **Trunkenheit**, oder **Krankheit**, den zureichenden Gebrauch der Vernunft vermissen, endlich aber daß alle Menschen, wegen der der menschlichen Vernunft gesetzten Schranken, der Känntniß unzähliger Dinge entbehren, und sich nicht wenige von einem Gegenstande ganz abweichende Begriffe bilden. Gewisse Känntniß erzeugt **Evidenz**, ungewisse erzeugt **Meynung**; wo Känntniß fehlt, ist **Unwissenheit**, wo der Begriff vom Gegenstande abweicht, ist **Irrthum**. Wenn man dieses mit dem oben erwehnten zusammenhält; so wird man einsehen, daß die Evidenz eine Vollkommenheit der Seele, die Meynung aber, und um so vielmehr der Irrthum und die Unwissenheit, eine Unvollkommenheit derselben sey.

Jedem vernünftigen und denkenden Menschen muß sein Daseyn gewiß und evident seyn. Was hingegen die Philosophen von der Art der Harmonie zwischen Leib und Seele lehren, ist alles nur Meynung. Wer wird aber alle uns ganz unbekannte Dinge hererzählen! wie wenige, damit ich alles übrige mit Stillschweigen übergehe, kennen die künstlichen Theile der Maschine des Leibes, und ihren Bau! Aber auch von Irrthümern strotzet das Tagebuch der Welt: denn, wie Cicero bemerkt, irret jeder Mensch; jedoch setzt er hinzu: nur die Thoren verharren im Irrthume. Phil. XII §. 2.

§. XXXI.

Von dem höhern Erkänntniß-Vermögen

hängt auch das höhere Vermögen etwas zu verlangen, ab; welches darin besteht, daß der Mensch die Dinge, welche er durch den Gebrauch des Verstandes, der Vernunft, und des Urtheils entweder recht, oder falsch begriffen hat, verlangen, oder sie auch verabscheuen könne, welches beiderseitige Vermögen man durch die Worte **Willen** insbesondere, und (Nichtwillen), **Abneigung**, auszudrücken pflegt. Die Handlung des Willens aber pflegt man **Wollen**, und der Abneigung **Nichtwollen**, oder in der weitläuftigsten Bedeutung genommen, **vernünftiges** Verlangen, und **vernünftigen** Abscheu zu nennen. Das Wollen, und Nichtwollen sind daher mit einigem Gebrauche der Vernunft so enge verbunden, so, daß eines ohne des andere nicht einmal gedacht werden kann.

Auch Aristoteles nennt den Willen, μετὰ λόγυ ὄρεξις, ein mit der Vernunft verbundenes Verlangen. I. Rhet. 10. Die Stoiker aber nahmen das Wort Wille in allzu engem Verstande, denn sie glaubten, solchen nur allein in dem Weisen zu finden: Cicero Tusc. VI. 6. Wolf aber ist Psych. Emp. §. 886. mit Recht von ihnen abgegan-

gegangen, und sagt: das vernünftige Verlangen sey eine Neigung der Seele zu einem Gegenstande, nach Maaße des Guten, was wir in selbigem deutlich erkennen, oder zu erkennen glauben.

§. XXXII.

Gleichwie das Vermögen des Verlangens überhaupt (§. 21.) nur durch die Vorstellung des Guten zum wirklichen Verlangen, und durch die Vorstellung des Bösen zum wirklichen Abscheu bestimmet wird; so hat auch der Wille, in so weit er ein Vermögen ist, seinem Wesen nach nichts, als daß er sich auf eine von beiden Seiten neigen könne; es muß also ein zureichender Grund, der den Willen zum **Wollen** oder **Nichtwollen** lenke, hinzukommen. Und dieser zureichende Grund, zu wollen, oder nicht zu wollen, heißt ein **Bewegungsgrund**. Woraus sich nun die Ursache zu erkennen giebt, warum nicht nur die Seele das deutlich erkannte Gute oder Böse, von dem dieselbe aber dafür hält, daß es sie nicht betreffe, ganz gleichgiltig ansieht, und in Ruhe steht (§. 26.), sondern auch, warum blos allein die Urtheile vom zuträglichen Guten, und unzuträglichen Bösen Bewegungsgründe des Wollens, und Nichtwollens sind. (§. cit.).

Die ganze Sache wird klar werden, wenn wir die Seele mit einer Wage, das Vermögen des Verlangens mit der einen Wagschale, und das Verabscheuungs-Vermögen mit der andern, die Bewegungsgründe aber mit den hinein gelegten Gewichten vergleichen; denn, gleichwie die Wage nicht nur ohne Gewicht ruhet, sondern auch, wenn sich in beiden Schalen derselben gleiche Gewichte befinden, unverändert und im Gleichgewichte steht; dahingegen aber, sobald man nur in die eine Schale ein Gewicht, oder in die eine ein grösseres, als in die andere, leget, auf jene Seite, die das Uebergewicht hat, gedrückt wird; so wird auch in der Seele, welche entweder ohne Bewegungsgrunde ist, oder, wenn selbige in ihr durchaus gleich sind, ein gleiches beobachtet, so daß dieselbe weder Wollen, noch Nichtwollen kann. S. Cicero Fin. V. 10. am Ende, und Acad. Quæst. IV. c. 12. Wenn aber überwiegende Bewegungsgründe vorhanden sind; so entsteht entweder Wollen, oder Nichtwollen, und wenn sie das eine verlangt, so verabscheuet sie das Gegentheil. Daraus schliessen wir noch weiter, was (a) zum Wollen, oder Nichtwollen erforderlich sey, warum (b) das Wollen, und nicht Nichtwollen, auch sogar das Nichtwollen, und nicht Wollen, unterschieden seyn. S. L. I. §. 3. D. Trib. Act. Warum endlich (c) Thomasens Meinung falsch sey, welcher lehrt: Der Verstand halte etwas für gut, weil der Wille es verlangt; so, daß der Wille dem Erkänntniß des Guten vorgehe. Fund. I. c. I. §. 46. sqq.

§. XXXIII.

§. XXXIII.

Nicht nur des Menschen Sinne, sondern auch seine Vernunftschlüsse und Urtheile sind Irrthümern unterworfen (§. 30.). Oft stellen wir uns Dinge als gut, oder böse vor, welche es in der That nicht sind. Wir sehen also, daß das Gute und Böse mit Recht in das **wahre**, und **vermeynte**, oder **scheinbare**, die Bewegungsgründe aber, je nachdem sie sich auf eine wahre, oder falsche Meynung stützen, in die **ächten**, und **unächten** eingetheilt werden, wir sehen folglich auch ein, daß das vermeinte Gute ein wahres Uebel, und das vermeinte Uebel ein wahres Gute sey, daß wir also das Uebel nur unter dem Scheine eines Guten verlangen, und das Gute nur unter dem Scheine eines Uebels verabscheuen, und daß endlich nur diese Arten des Wollens und Nichtwollens eigentlich vernünftig zu nennen seyn, die aus einem wahren, und richtigen Urtheile über das Gute und Böse entstehen.

Wahr ist, was Persius singt:

> Tausendartig sind die Menschen und ihre Art
> zu leben verschieden,
> Jeder hat seinen eignen Willen, und jeder
> wünscht was anders.
>
> *Satyr.* V. v. 52. seqq.

Viele

Viele vergessen ihren Verstand vollkommener zu machen, fliehen alle Aufmerksamkeit, und sterben in träger Unthätigkeit dahin, Sallust Cat. 4. Wie viele, weil sie dem unmäsigen Essen und Trinken allzusehr ergeben sind, erkranken nicht, und entnerven ihren Leib? die Seele ergreift also, wie Simpliz bey Epiktets Enchiridion c. 34. p. 184. bemerkt, oft ein wahres, oft ein eingebildetes Gute, weil sie lezteres für ein wahres Gute hält. Daher dieses Sprichwort: Niemand ist ohne Grund böse.

§. XXXIV.

Wo die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit eines Dings verschiedene Grade hat, daselbst läßt sich auch ein grösserer, oder minderer Grad des Guten, oder Bösen begreifen; gesetzt nun, daß ein minderes Gute einem grössern im Wege stehe, so wird es dem Dinge mehr zur Unvollkommenheit, als Vollkommenheit gereichen, mithin vergleichungsweise ein Uebel werden; ein minderes Uebel hingegen, das ein grösseres verhindert, wird vergleichungsweise ein Gutes seyn. Man darf sich demnach nicht wundern, wenn die Seele das, was sie für minder gut hält, vergleichungsweise als ein Uebel verabscheuet, und das, was ihr minder böse scheint, vergleichungsweise als ein Gutes

ver-

verlangt. Wählt sie aber das mindere vor dem grössern Guten, oder flieht sie das mindere vor dem grössern Bösen, dann folgt sie unächten und täuschenden Bewegungsgründen, und läßt sich durch ein zum Theile vermeintes Gute, oder Böse reizen.

So sind die Leibesübungen gut, wenn sie den Leibesgliedern Geschicklichkeit verschaffen; sie sind aber vergleichungsweise ein Uebel, wenn sie den Gebrauch der Geistes- und Verstandsübungen hindern; denn, das kann man nicht eigentlich gut nennen, was mehr Nachtheil als Vortheil hervorbringt. L. 83. D. de V. S. Wenn man gezwungen ist, Waaren ins Meer zu werfen; so ists ein Uebel; kann aber das Schiff nicht anders gerettet werden; so ist es in dieser Collision vergleichungsweise gut. Hierher gehöret, was Thomasius sagt, Fund. I. C. I. §. 87. das Gute des Ganzen ist ein wahres Gut, das Gute eines Theils, welches das Gute des Ganzen zerstöret, ist ein wahres Uebel, oder nur ein scheinbares Gut. Hierher gehören auch Cicero's Worte de LL. III. c. 10., wo er spricht: Es ist bey jeder Anklage unbillig, wenn man einem nur das Böse, nicht aber das Gute zurechnet — — Ich gestehe, daß diese Gewalt (nemlich des Tribunats) etwas Uebels mit sich führe; wir würden aber auch manches Gute, das dieselbe an sich hat, ohne dieses Uebel entbehren müssen. Und Quintilian VII. c.

4. In Vergleichung des Uebels vertritt das kleinere die Stelle eines Guten.

§. XXXV.

Aus Gewohnheit geschieht es sehr oft, daß wir das, was wir einmal gewollt haben, wiederwollen, daß auf das sinnliche Verlangen nach einem Dinge, auch das vernünftige folge, und letzteres noch einen neuen Zuwachs erhalte; es pflegt aber auch zu geschehen, daß ein Wollen dem andern Wollen zuwider, und das sinnliche Verlangen, mit dem vernünftigen im Streite ist; im ersten Falle also, wenn mehrere Verlangen auf den nemlichen Gegenstand gehen, und auch alles übrige mit einander übereinkömmt; so wird eine Vollkommenheit entstehen (§. 14.). Im andern Falle hingegen, weil die Verschiedenheit des Verlangens aus einem gleichen Grunde nicht erkläret werden können; so entsteht eine Unvollkommenheit. Ein gleiches ist auch auf den sinnlichen Abscheu, und das sinnliche Nichtwollen anzuwenden.

Wenn ich eine Aderlaß, die ich schon vor diesem für gut gehalten habe, jetzt vom neuen verlange; so stimmt dieses zweyfache Wollen mit einander überein. Wenn mir ein Wein, den ich schon vormals gern trank, nun zur Verdauung vorge-

schrieben wird; so wird mein natürliches Verlangen durch das Sinnliche wachsen. Wenn ich, wie Phormio bey dem Terenz sagt: Nichtwill, will: will, wieder nichtwill, oft wechsle, das Gesagte wieder anders sage (Phormio Act. V. S. 6. v. 56.); so kömmt das Wollen, und Nichtwollen miteinander nicht überein. Wenn endlich Medea von sich selbst bekennet:

— — — — Wenn ich könnte, wäre ich anders,
Doch reißt mich wider meinen Willen eine neue Kraft zurück,
Anders räth mir die Begierde, anders die Vernunft, ich sehe das Beßre ein, billige es,
Und folge dem Schlimmeren — —
Ovid. Met. VII. 19.

So finden wir auch den Streit des sinnlichen, und vernünftigen Verlangens in dem N. Testamente vortrefflich ausgedrückt. S. Paul. Röm. c. VII. v. 3. und c. VIII. Hieraus ist aber noch nicht klar, worin die Vollkommenheit des Verlangens und Abscheues bestehe. Es sey aber genug, daß wir wissen, daß keine Vollkommenheit da ist, wo sich im Wollen, und Nichtwollen ein Widerspruch zeigt.

§. XXXVI.

Wir bemerkten bisher, daß in dem Menschen mancherley Veränderungen vorgehen, die, wenn

sie

sie ihren zureichenden Grund in ihm selbst haben, **Handlungen**, wenn sie aber solchen auser ihm haben, **Duldungen** genannt werden. Nun giebt es aber **äuserliche** Handlungen, die von der Bewegung der Organe, auch **innerliche**, die blos von der Kraft der Seele, und **vermischte** Handlungen, die von der Seele, und dem Leibe zugleich herkommen. Weil demnach dem Menschen überhaupt das **möglich**, was in ihm keinen Widerspruch setzet, und jenes physisch möglich ist, was seinen physischen Kräften nicht widerspricht, oder zu dessen Bewirkung seine Kräfte hinreichen; die Macht aber, das physisch Mögliche zu bewirken, das **physische Wirkungs-Vermögen** heißt; so ists klar, daß der Mensch, auch als Thier betrachtet, ein physisches Vermögen habe unzählige Handlungen zu verrichten.

Denken, aufmerken, nachdenken, sind innerliche, Athem holen, wachsen, schwitzen, äusserliche, essen, trinken, gehen, ein Buch lesen, vermischte Handlungen. Mit Gewalt aber vor Gericht geführet, mit dem Dolche durchbohret werden, sind **Duldungen**. Und weil der Mensch oft das wahre Gute unter dem Scheine eines Bösen flieht, und das wahre Böse unter dem Scheine eines Guten wünscht; so ist ihm dieses allerdings physisch möglich. S. Wolf Th. N. §. 952. und folg.

§. XXXVII.

§. XXXVII.

Aus der Erklärung des Möglichen nehmen wir wahr, daß jenes unmöglich sey, wobey ein Widerspruch befindlich, und folglich physisch, oder natürlich unmöglich, was unsern Kräften widerspricht, oder zu dessen Bewirkung dieselben nicht hinreichen. Dasjenige, wovon das Gegentheil unmöglich ist, oder welches seyn muß, heißt nothwendig; mithin ist das Gegentheil des physisch Unmöglichen physisch nothwendig; was aber weder unmöglich noch nothwendig, sondern dergestalt möglich ist, daß auch sein Gegentheil vermöge unserer Kräfte sich ereignen könnte, ist zufällig, und stehet in unserer Macht, oder ist subjectivisch zufällig. Woraus erhellet, daß das Nothwendige nur auf eine, das Zufällige hingegen auf zweyerley Arten bestimmet werden könne.

Mit dem Finger den Himmel berühren, ist dem Menschen physisch unmöglich; allein sterben ist ihm physisch nothwendig. Die Regeln erlernen, wonach die Natur des Menschen sich richtet, ist nicht physisch unmöglich; doch auch nicht physisch nothwendig; denn, wer unsern Vorlesungen beywohnt, der erfährt, daß er diesem Studium obliegen, oder auch nicht obliegen, könne. Dieses ist also in eines jeden Macht gegründet, und subjectivisch zufällig.

§. XXXVIII.

Das Unmögliche, so wie das Nothwendige, ist ein anders, ein unbedingtes, und ein anders ein bedingtes, mit dem Anhange, wenn wir nemlich dabey noch was anders erhalten, oder vermeiden wollen. Die unbedingte Nothwendigkeit hat ihren Ursprung entweder von unserer eignen Beschaffenheit, und heißt die innerliche, oder sie hat ihn von einer andern auser uns bestehenden wirkenden Ursache, und wird die äuserliche Nothwendigkeit, oder ein physischer Zwang insbesondere genannt. Beide dieser Arten schliessen gänzlich alle subjectivische Zufälligkeit aus, die doch von der hypothetischen Unmöglichkeit, oder Nothwendigkeit nicht, als nur mit einiger Ausnahme, geläugnet werden kann.

Die unbedingte Nothwendigkeit beschreibt Ciceros folgender maßen: Welcher keine Gewalt trotzen, welche nicht verändert, und nicht gelindert werden kann: bald hernach sagt er wieder: Die sterblichen Menschen müssen ohne Ausnahme zu Grunde gehen: daß sie Speise nehmen, ist mit dieser Ausnahme blos nothwendig, wenn sie nicht Hungers sterben wollen. *de Inv.* II. 57. Wenn jemand vom Schlagflusse gerührt zur Erde fällt; so handelt er aus einer innern Nothwendigkeit; schlägt ihn aber ein anderer zu Boden,

den, sodann geschieht solches aus einer äuserlichen Nothwendigkeit, aus einem physischen Zwange.

§. XXXIX.

Ein Grund überhaupt ist das, was die Ursache eines andern in sich enthält (§. 1.), und wird so abgetheilt, daß es einen Grund der **Möglichkeit**, des **Daseyns**, und der **Erkänntniß** giebt. Der erste läßt uns einsehen, warum, und wie was möglich ist: der zweyte, warum etwas geschieht, und besteht: der dritte endlich, warum wir etwas so erkennen. Dieser Abtheilung folgen noch zwo andere: entweder liegt der Grund in dem Dinge selbst, in welchem erwehnte Abtheilung, die vom Grunde abhängt, gefunden wird, und heist **innerlich**, oder er ist auser dem Dinge, und wird **äuserlich** genannt. Der Grund des Daseyns aber endlich ist entweder **wirkend**, oder **entfernend**, je nachdem er die Ursache des Dinges selbst ist, und es selbst hervorbringt, oder nur die Hindernisse aus dem Wege räumt.

So ist Gott der Grund der Welt, sowol ihrer Möglichkeit, oder, was das nemliche ist, der Grund des Seyns, als auch der synthetische, oder metaphysische Grund ihres Daseyns, ihrer

Realität, ihrer Wirklichkeit. Dahingegen lernt man aus der Betrachtung dieser Welt den unendlichen Schöpfer kennen; die Welt ist also der analytische, oder logische Grund, durch den man Gott erkennt, oder der Grund der Erkänntniß. Ferner liegt in dem Hunde der innerliche Grund des Bellens; nicht weniger in dem Bildhauer der äuserliche Grund der Statue; endlich ist die Sonne der wirkende Grund des Lichtes. Wenn aber z. B. jemand die Fensterladen eines dunkeln Zimmers eröffenet, und hierdurch verursachet, daß das Sonnenlicht dasselbe erleuchte; so ist bey der Erleuchtung des gedachten Zimmers ein removirender Grund vorhanden. S. Aristoteles Met. IV. c. 1.

§. XL.

Das Vermögen, das einem Wesen zukömmt, etwas ohne eine äuserliche Gewalt durch innerliche wirksame Kraft zu thun, wird Selbstthätigkeit im weitesten Verstande, jene Selbstthätigkeit aber, die sich sowohl auf physisch, als auch auf subjectivisch zufällige Handlungen, das ist, sowol auf ein Mögliches, als auf dessen Gegentheil erstreckt, da es zu keinem aus beiden durch ihr Wesen bestimmet ist, wird Selbstthätigkeit, im engern Verstande, oder bloser Willkühr genannt. Weil wir demnach (§. 36.) erwiesen haben, daß der Seele jenes erste

ste physische Wirkungs-Vermögen zukomme; so würde es höchst abgeschmackt lassen, ihr die Selbstthätigkeit im weitesten Verstande abzustreiten.

Diese ausgedehntere Bedeutung des Worts: Selbstthätigkeit, hat mit dem Aristoteles auch Chr. Wolf angenommen, und sie sogar unbeseelten Geschöpfen beygeleget. Psych. emp. §. 933. Man sagt vom Feuer, daß es sich von selbst bewege, und Virgil spricht:

Verschieden ist die Natur des Wachsthumes der Bäume;
Denn einige sprossen ohne Zuthun der Menschen von selbst hervor.

Georg. II, v. 10. folg.

Daher kömmt es, daß der Rechtsgelehrte die Früchte, die von sich selbst entstehen, von denen, welche von Menschen erzielet worden sind, unterscheidet. Huber ad Inst. II. tit. I. §. 46.

§. XLI.

Es lehret aber auch einem jeden seine eigene Erfahrung, und eben so leicht ist es zu beweisen, daß die Seele auch die andere Art der Selbstthätigkeit, vorzüglich beym Gebrauche der Aufmerksamkeit, und des Nachdenkens besitze.

Denn, wäre das Aufmerken und Nachdenken, da wir es thun, uns nicht physisch nnd subjectivisch zufällig, was würde wol anders daraus folgen, als daß das Nichtaufmerken und Nichtnachdenken physisch unmöglich sey, und folglich die Handlung der Aufmerksamkeit entweder von einer innern Nothwendigkeit durch das Wesen der Seele, oder von einer äusern Nothwendigkeit, oder einem physischen Zwange ihre Bestimmung erhalte. Allein auf keine von beiden Arten geschieht es: nicht durch eine innere Nothwendigkeit, weil diese Handlungen bey unverändertem Wesen, und unveränderter Natur der Seele vermehrt, und vermindert werden, ja auch sogar nicht daseyn können (§. 28.): nicht durch einen physischen Zwang, weil die Uebung der Aufmerksamkeit, und des Nachdenkens in uns selbst vorgeht, und unter die Zahl der Handlungen gehört (§. 36.). Jede Veränderung des Menschen aber, die in einem physischen Zwange ihren zureichenden Grund hat, davon befindet sich die Ursache nicht in uns, sondern nur in einer äuserlichen Kraft (§. 28.), und wird nicht unter die Reihe der Handlungen, sondern unter die Reihe der Duldungen gesetzt.

Hieraus erhellet (a), daß die Selbstthätigkeit keine wirkliche Handlung, sondern ein Vermögen bedeute, womit viele auch da, wo wir gar nicht willkühr=

kührlich handeln, begabet sind: (b) daß der Mensch nicht allezeit da, wo etwas von ihm selbstthätig geschieht, auch willkührlich handle. So wachsen die Menschen, wie die Pflanzen, von sich selbst; doch ist ihr Wachsen physisch nothwendig, weil diese Veränderungen unbedingt, und für sich betrachtet, zufällig sind. Allein subjectivisch, in Rücksicht der Kräfte des Handlenden, können sie unter den nemlichen Umständen keineswegs zufällig genannt werden; sitzen wir hingegen, stehen, gehen, schliessen die Augen zu, und öffnen sie von selbsten und zufällig, welches nach dem Baue des Körpers alles geschehen kann; so handeln wir willkührlich. Die Epikurer fühlten diese Wahrheit, sintemal sie ihre Zuflucht zu der Declination der Saamen nahmen, damit sie die Lehre von den Monaden mit dem Willkühre der Seele zusammen vereinigen könnten. Lukrez sagt: Damit aber nicht die Seele in allen Handlungen aus innerlichem Zwange handle, und nicht gleichsam gebunden, und zu leiden genöthiget werde, dieses macht die kleine Beigung der Saamenkörper. de R. N. §. 289.

§. XLII.

Gleichwie ohne Aufmerksamkeit, und Nachdenken niemand weder verstehen, weder schliessen, noch urtheilen kann (§. 28.), so muß auch der Gebrauch des Verstandes, der Vernunft, und des

Urtheils bey den Handlungen des Wollens, und Nichtwollens nothwendig zugegen seyn (§. 31). Weil daher die Seele, die keine innere Nothwendigkeit, keinen physischen Zwang kennt, von sich selbst aufmerkt, und nachdenkt (§. 41.); so ergiebt sich der Schluß, daß weder der Verstand, noch die Vernunft, noch das Urtheil, noch das Wollen und Nichtwollen, einer innern Nothwendigkeit und einem physischen Zwange unterliegen könne; sondern, daß die sämmtlichen Handlungen dieses Vermögens unter die Selbstthatigen und Willkührlichen zu zählen sind.

Durch keine Gewalt wirst du jemals bewirken, daß jemand eine häßliche Xantippe, und giftige Natter verlange; dahingegen aber seine liebste Mutter verabscheue. Dieses bestätigt Wolf *Psych. Emp.* §. 927. durch das Beyspiel des Thomas Campanella, der durch eine vierzigstündige grausame Folter nicht zum Geständnisse, sich für einen Verräther seines Vaterlandes zu erklären, gebracht werden konnte. Haben endlich nicht viel tausend Märtyrer lieber alle Arten der Marter ausgestanden, und sich zerfleischen lassen, als den Göttern opfern wollen? Wahr spricht also Seneka: der gezwungen werden kann, weiß nicht zu sterben. Hercul. fur. v. 425.

§. XLIII.

§. XLIII.

Dadurch könnten vielleicht sich Unbedachtsame irre machen lassen, wenn sie wahrnehmen, daß wir uns oft durch eine Marter, oder durch die Gefahr eines drohenden Uebels zu den entgegengesetztesten Neigungen bewegen liesen. Jedoch folgt hieraus nichts anders, als daß der Wille biegsam, und veränderlich sey, und sich von selbsten zu einem mindern Uebel, das er für sich verabscheuet, als zu einen vergleichungsweise Guten neige, um grösern Uebeln zu entkommen; daher nicht von dem physischen Zwange, sondern von dem Willen selbst, wegen eines neuen Bewegungsgrundes, der ihm von dem Zwange unter gewissen Bedingungen, oder mit einem Zusatze, vorgefallen ist, welcher aber keineswegs die Zufälligkeit aufhebt, das Verlangen hervorgebracht wird (§. 34.). Denn etwas steckt immer im Herzen, was dawider streiten, oder entgegen seyn kann.

Wenn ein Jüngling durch Drohungen, oder Schläge angetrieben wird, eine Aufgabe auswendig zu lernen; so leidet sein Gedächtniß keinen physischen Zwang, sondern er handelt noch immer durch eigene Kraft. Eben so verhält es sich mit dem Willen. Auch steht die bekannte Regel: der gezwungene Wille ist auch ein Wille (L. 21. §. 1. D. quod Met. Cauſ.) diesem Angeführten

nicht entgegen; denn sie kan nicht beym physischen, sondern nur beym hypothetischen Zwange angewendet werden. Epictet bey dem Arian bringt dieses sehr scharfsinnig für: Der mir den Tod droht, zwingt er mich wol? Fürwahr dich zwingt gewiß nicht die Drohung, sondern dieses zwingt dich, daß es dir besser scheint, dergleichen zu thun, als zu sterben. Es zwingt dich also deine Meinung, das ist, der Wille den Willen.

§. XLIV.

Nachdem wir oben bewiesen haben, daß der Mensch ein mit Vernunft und Verstande begabtes Thier ist (§. 28 und 29.), welches wir zur selbstthätigen und willkührlichen Begehung allerley Handlungen (§. 40. 41.), so beschaffen finden, daß es nichts, als was ihm gut dünkt, oder einen Schein von Vollkommenheit an sich hat, und daher gefällt, verlange, und nichts, als was ihm böse scheint, oder einen Schein von Unvollkommenheit an sich hat, und daher mißfällt, verabscheue (§. 42.); so waltet gar kein Zweifel ob, daß dessen Thun und Lassen unter den nemlichen Umständen zufällig sey, er auch bisweilen die Bestimmungen seines Unternehmens, um es vorher von allen Seiten zu prüfen, und was mit selbigen verbunden, einzusehen, aussetze, damit er endlich

das,

das, was ihm vorzüglich gefällt, wollen, und was ihm vorzüglich mißfällt, nicht wollen, mithin eines dem andern vorziehen, das heißt, **wählen** könne. **Das Vermögen der Seele aber, willkührlich, vermittelst der Vernunft zu handeln,** oder aus mehrern zur Auswahl sich darstellenden möglichen Dingen, das, was vorzüglich gefällt, zu wählen, wird **Freyheit,** oder **freyer Willkühr** genannt: der menschlichen Seele ist also auch **Freyheit** verliehen.

In Erklärung der Freyheit stimmt mit uns überein Thomas, welcher P. I. Qu. LXXXIII. art. IV. sagt: Der freye Willkühr ist nichts anders, als die wählende Kraft; und I. 2. Qu. 17. art. I. ad 2. Der Wille ist als die Wurzel der Freyheit, die Vernunft als die Ursache anzusehen; endlich Qu. XXIV. de verit. art. II. Die Wurzel der ganzen Freyheit liegt in der Vernunft. Wolf Psych. Emp. §. 941. und Locke de Intell. II. C. 21. §. 8. sagen hiervon das nemliche. Und so mag auch Cicero's Erklärung verstanden werden; der denselben das Vermögen willkührlich zu leben, nennet. Parad. V. I. Zur Freyheit sind also zwey Stücke erforderlich; das erste: der Willkühr, in dem sich die Selbstthätigkeit im weitesten Verstande, und die subjectivische Zufälligkeit befindet; das zweyte: die Vernunft, oder der Verstand, daß es nemlich vom Vermögen des Handelnden abhange, sich mittelst des Gebrauchs der Vernunft zu einer Handlung zu

bestimmen. Betrachten wir diejenigen, die eine gewisse Lebensart wählen; so werden wir diese, obschon von einander unterschiedene Erfordernisse, zusammentreffen sehen.

§. XLV.

Es steht auch dem Willen des Menschen keineswegs jene unbezwingbare Nothwendigkeit im Wege, vermöge deren sowohl der Verstand die Dinge, wie sie sich ihm darstellen, zu begreifen (§. 17.), und der Evidenz beyzufallen, als auch der Wille, zum Guten sich zu neigen, das Böse zu verabscheuen (§ 21.), und zugleich von den auf ihn gemachten Eindrücken abzuhangen, gezwungen wird. Denn, was den Verstand anbelangt; so bleibt es noch immer in dem Vermögen des Menschen, die Gewißheit der Sache näher zu prüfen, über sie nachzudenken, sich wieder von ihr ab, und auf andere zu wenden; dunkele, und minder einleuchtende Dinge aber ganz zu durchforschen, und neue Gründe zu Erlangung einer gewissen Erkänntniß aufzusuchen, oder diese ganze Betrachtung mittlerweile aufzuschieben. Den Willen betreffend, neigt sich zwar selbiger überhaupt zu dem, was ihm gut, flieht aber hingegen, was ihm böse scheint, ohne allen Willkühr; wirkt aber das einzelne

zelne Gute, oder Böse, nur dergestalt, so, daß ein jeder allezeit das Vermögen behält, hierüber allmählich und insbesondere sich zu berathschlagen, oder das, was besser ist, zu untersuchen, und indessen inne zu halten; so bleibt daher dem Menschen das Vermögen frey zu handeln, worin wir einzig und allein dessen Freyheit setzen. Es ist auch nicht nöthig alhier, wie einige andere behaupten wollen, eine völlige Gleichgiltigkeit anzunehmen.

Die mit dem Hobbes de Hom. C. XI. Thomasius Fund. §. 66. 67. 118. 132., und Fleischer Inst. I. N. C. II. N. 112. dem Menschen die Freyheit absprechen, die suchen die ganze Grundfeste unsers Lehrgebäudes vergebens zu untergraben: denn die Bewegungsgründe des Willens, worauf sie sich selbst berufen, machen das Zufällige nicht nothwendig, und der Seele bleibt immer das Vermögen, neue Bewegungsgründe hervorzusuchen, übrig. So kann z. B. der Kranke, den Hitze und Durst quält, wenn er auch durch die Vorstellung des sonst so angenehmen Getränkes noch so sehr gereitzt wird, dennoch die daraus entstehenden Folgen überdenken, sich dessen enthalten, und sogar statt des süßen Getränkes, die bitterste Arzney einnehmen. Gesetzt aber, daß die Bewegungsgründe eines oder das andere zu wählen, bisweilen gleich seyn; so liegt doch noch der zureichende Grund, warum wir das eine dem

andern vorziehen, in der Freyheit selbst. S. Cicero de Fat. C. XI.

§. XLVI.

Nun haben wir den Weg zu neuen Eintheilungen der Handlungen gebahnet. Denn, da einige derselben allen Thieren gemein, andere uns Menschen nur allein eigen sind; so werden die erstern **thierische**, oder **Handlungen des Menschen**, die letztern aber vorzugsweise **menschliche** genannt. Die thierischen Handlungen pflegen sie wieder in die **blos willkührlichen** und **nothwendigen**, oder **physischen**, und **blos natürlichen**, die **menschlichen** aber, je nachdem sie dem Verstande, dem Willen, oder der Freyheit beygelegt werden, bald in die Handlungen des **Verstandes**, und des **Willens**, bald in die **freyen** Handlungen, einzutheilen. Diesen füget man auch die **vermischten** bey, die zwar nicht sowol in Ansehung ihres Seyns, als in Ansehung der Art des Daseyns aus der Freyheit entspringen. So läßt sich es demnach begreifen, wie der Verstand, der Wille, und die Freyheit die ursprünglichen Quellen der menschlichen Handlungen seyn.

Hier-

Hieraus folgt I. daß die Worte: menschliche Handlung, Handlung des Willens, und freye Handlung, nicht ganz gleichbedeutend sind, ob man schon öfters wegen der genauen Verbindung dieser Handlungen bisweilen einen Ausdruck für den andern nehmen kann. II. Wenn wir mit den Stoikern den Willen im strengsten Verstande nehmen (§. 31. seq.); so können alle Willenshandlungen zwar freye Handlungen seyn, aber nicht umgekehrt; nemlich, wenn man durch das niedere Verlangens-Vermögen etwas begehrt, was man auch durch das höhere begehren könnte; sodann wäre es eine freye, aber nicht eine Handlung des Willens. S. Baumg. Met. §. 721. III. Daß auch jene Handlungen zu den freyen gehören, welche, wenn sie es auch nicht in sich selbst, doch es wenigstens in ihren Ursachen sind. Z. B. wenn jemand schlaffend etwas thut, wozu er sich wachend frey entschlossen hatte. IV. Daß Thomas dem Verstande vergebens blos ein Duldungs-Vermögen beylege, und daher läugnet, daß er der Grund der menschlichen Handlungen sey. Fund. I. C. II. §. 11. Besser redet von dieser Sache Simpliz ad Epict. Enchirid. C. I. pag. 8. Bevor du das, was du verlangst, ergreifst, oder das verabscheuest, was dem Verlangten entgegen gesetzt ist; so mußt du nothwendig solches vorher einsehen, oder ein Verabscheuen fühlen.

§. XLVII.

§. XLVII.

Wenn eine Handlung aus Ueberschwänklichkeit der Bewegungsgründen entsteht; so ist sie auch **freywillig**; wenn aber die Bewegursache nur ein wenig das Uebergewicht erhält, und viele, auch grosse Bewegungsgründe zugegen sind, die jemanden zu einer gegentheiligen Handlung zu reitzen scheinen; so nennt man solche **eine wider Willen unternommene, eine bedingungsweise gezwungene, oder vermischte Handlung.** Es werden aber die Handlungen entweder durch des Handlenden selbsteigenen Willen gezwungen, oder von einer äuserlichen Ursache bald durch Schmeicheley, bald durch Drohungen erpreßt, in welchem letztern Falle sie bedingungsweise eine wider Willen unternommene Handlung zu nennen ist. Von dieser ist die ganz wider Willen aus Irrthume, oder Unwissenheit, von einem Irrenden, oder einer Sache Unerfahrnen unternommene Handlung unterschieden. Alle diese Handlungen aber gehören in soweit in die Reihe der freyen Handlungen, in wiefern sie durch die Freyheit des Handlenden bestimmet werden konnten.

Freywillig kehrt der Kaufmann in den Hafen zurück, wider Willen aber wirft er in der Gefahr Schiffbruch zu leiden, seine Waaren ins Meer.

Vom

Vom Sulla sagt man, er habe wider seinen Willen Wohlthaten empfangen. Sallust Jug. C. 101. Lucrezia hat aber wider Willen, und lediglich wegen der Drohungen die Nothzucht erduldet. Livius I. 57. Der das Gift statt Weins trinkt; der Bube und der Rasende sind unwillig aus Unwissenheit. L. 5. D. *Præd. urb.* Und so sagt auch Cicero: Nur bey dem Weisen geschieht es, daß er nichts wider Willen, nichts gezwungen thut. *Parad.* V. C. 2. S. auch Ep. Fam. IV. 7. Dieser beider Bedeutungen hat sich auch Aristoteles *Nic.* III. 1. bedienet. Jenes, spricht er, scheint wider Willen geschehen zu seyn, was vermittelst der Gewalt, oder aus Unwissenheit begangen wird. Die Meinungen der Lehrer sind in Festsetzung der Bedeutung dieser Worte sehr verschieden. So versteht Wolf Inst. §. 4. durch eine gezwungene Handlung eine Veränderung durch eine äusere Gewalt, worin man sich blos als ein Werkzeug verhält; wir haben sie Duldung genannt. Er nennt eine Willenshandlung, die bey uns eine freywillig unternommene ist. Eine wider Willen unternommene aber scheint ihm keine andere, als die aus Zwange, Gewalt und Furcht geschah. In dieser Bedeutung wäre eine widerwillig unternommene Handlung zwar eine freye, aber nichtwillige. Allein, auch Thomas I. II. 104, und Heineccius I. §. 58. geben nicht zu, daß die unwillig unternommene Handlungen unter die Willenshandlungen gerechnet werden, und sagen, daß jene nicht von der sich selbst be-

stimmenden Seele herkommen, und setzen ihnen die selbstthätigen entgegen. Burlamaque hingegen, I. II. 12. sagt: Die vermischte, hypothetisch gezwungene, und unwillig unternommene Handlung sey zwar eine Willenshandlung, aber doch nicht frey. Wir übergehen alhier Kürze halben viele andere mit Stillschweigen.

§. XLVIII.

Wer immer frey handelt, der entschließt sich zum Handlen, und handelt dem Entschlusse gemäß (§. 144.). Er hat also sowohl die Freyheit bey dem **Entschlusse**, als bey der **Vollbringung**. Da es aber auch zugleich in seiner Macht gestanden hatte, ein und anderes zu unterlassen (§. 45.); so folgt daraus, daß er auch jene Freyheit besitze, die sie die Freyheit des **Widerspruchs** nennen, und daß auch endlich ein freyes **Unterlassen, Nichtthun**, oder eine **freye privativische Handlung**, eine **freye Handlung des Unterlassens**, welchen die **positiven** Handlungen, **Begehungsthat, Thathandlungen überhaupt** entgegen stehen, möglich seyn. Ob man wol auch manchmal unter That überhaupt das Nichtthun versteht.

Der die Vorlesungen besucht, entschließt sich zuerst dazu, dann handelt er wirklich, und vollbringt seinen Entschluß. Der aber das Feuer besorgen soll,

soll, und bey dem Ofen einschläft, der handelt mit Unterlassen. S. L. 27. §. 9. D. ad L. aq. Und dieses Unterlassen zählt man unter die freyen privativen Handlungen. Uebrigens giebts aber auch positive Handlungen, die nicht frey sind; z. B. der Lauf des Blutes, wie auch ein nicht freyes Unterlassen; z. B. wenn der Magen aus Mangel der innern Structur zu verkochen aufhört. Einige wollen auch eine Freyheit zum Entgegengesezten behaupten, das ist, daß wir das nemliche Ding verlangen, und verbascheuen können; doch ist diese Freyheit nicht immer nothwendig, ja sehr oft widersinnig. So verlangt ein weiser Mann vieles, das er aber auch nicht hätte verlangen, doch nie verabscheuen können.

§. XLIX.

So vortreflich auch die bisher bemerkten menschlichen Gaben sind; so werden wir doch alle so schwach gebohren, daß wir ohne Sorge, ohne Hilfe anderer das kaum empfangene Leben bald wieder verliehren, oder das vielleicht länger verliehene allein sehr elend führen müssen. Daher ist einem jeden ein Verlangen zur Geselligkeit mit denen, die mit ihm von gleicher Gattung sind, oder ein Verlangen gesellig zu leben, eingepflanzet, wozu das Vermögen, Zureden, das ist, seine Gedanken mittelst artikulirter Töne,

oder anderer Zeichen klar und deutlich zu offenbaren, ungemein viel beyträgt. Das angebohrne Mitleiden aber über das Unglück anderer, und allerley Fähigkeiten einzelner Menschen, bestätigen solches insonderheit. Jeder vernünftige Mensch muß also einsehen, daß der Mensch zur Geselligkeit geschaffen sey.

Groot, Puffendorf, und andere, haben die vielen Zeugnisse der Alten vom Triebe zur Geselligkeit gesammlet. Und obschon Hobbes de civ. I. §. 2. den Satz, daß der Mensch, als ein zur Gesellschaft fähiges Thier, gebohren sey, für falsch erklärt; so redet er doch nur von grossen Gesellschaften, wovon hier keine Rede ist. Denn er fügt in der Anmerkung des angeführten Orts hinzu: daß nicht allein die Kinder der Hilfe anderer, um zu leben, sondern auch die Erwachsenen, um gut zu leben, bedörfen; ich läugne also nicht, daß die Menschen von Natur aus Noth gedrungen, die Gesellschaft suchen. Von der Sprache sagt Cicero sehr richtig: Daß die Gabe der Sprache die Herrscherin der Dinge sey, so, daß wir das, was wir nicht wissen, erlernen, und was wir wissen, andern lehren können. Durch sie ermahnen, durch sie überzeugen wir, durch sie lindern wir den Schmerz der Trostlosen, sie hat uns aus dem rohen Leben herausgerissen. De N. D. II. 59.

§. L.

Wir haben kürzlich dieses alles von der Seele, und dem Körper des Menschen bemerken müssen, um deren **Natur** vollkommen kennen zu lernen. Wir denken uns unter diesem Worte entweder **den Begriff eines vernünftigen Thieres**, oder sein wirklich **bestehendes Wesen**, oder hauptsächlich, die **durch den mannigfaltigen Bau der Theile bestimmte Kraft des Leibes**, und die **Kraft der Seele**, die sowol sinnliche, als auch nicht sinnliche harmonisch verbundene Dinge sich vorzustellen, nicht weniger **von sich selbst** zu handlen, welche **Kräfte**, in soweit sie sich im vernünftigen Thiere befinden, die **thierische Natur**, so weit sie aber dem Menschen vom Viehe unterscheiden, die **vernünftige Natur**, die **allgemeine Menschheit** das Vornehmste von der menschlichen Natur, ausmachen. Da aber alles **natürlich** heißt, was seinen zureichenden Grund in der Natur eines Dinges hat; so erkennt man nunmehr leicht, was dem Menschen **natürlich** sey.

So sind die verschiedenen Bewegungen des Körpers, die Empfindungen, Einbildungen, Phantasien, das Verlangen, der Abscheu, die Triebe, der Willkühr, dem Menschen, als Thiere, natürlich. Allein, verstehen, schliessen, urtheilen, wollen, nicht wollen, frey handeln, reden, gesell-

schaftlich leben, ist dem Menschen eigen. Beides ist ihm, in soweit es das Vermögen betrifft, unbedingt natürlich, in Ansehung der Ausübung aber, bedingt natürlich. Alle unsere Kraft, sagt Sallust, beruhet im Körper und in der Seele. Die Seele herrschet, der Körper dient. Das eine haben wir mit den Göttern, das andere mit dem Viehe gemein. Cat. I.

§. LI.

Obschon alle Menschen die nemlichen Gaben besitzen; so ist doch deren Grad, Uebung, Stärke, und Verhältniß, entweder in Ansehung **der Erkänntniß**, das im weitläuftigsten Verstande **Genie** heißt, oder in Ansehung **des Verlangens**, das **die Gemüthsart genennet wird**, unterschieden. Es hängt aber das Genie, und die Gemüthsart sowohl von der durch die vormalige Bestimmung erhaltenen Fertigkeit im Handeln, oder durch **Gewohnheit**, als auch von der ungleichen Beschaffenheit der körperlichen Theile, der Vermischung des Geblütes, und der Säfte, das ist, von dem **Temperamente** ab, welches ebenfalls aus der Verschiedenheit des Saamens, des Alters, des Himmelstriches, des Lebensunterhaltes, der Gesundheit, des Unterrichts, der Beispiele, und Beschäftigungen entsteht. Da aber der Name Natur

tur derjenigen Sache, durch welche etwas sein Daseyn erhält (§. 1.), beygelegt wird. Die Gewohnheit, und das Temperament aber den Menschen geneigt machen, Handlungen von gleicher Art zu begehen; so ist die Ursache offenbar, warum das Wort Natur auch zuweilen für Gewohnheit, und Temperament, ja sogar auch für Zeugung, und Geburt genommen wird.

Daß aber das Wort Natur für Genie und Gemüthsart genommen werde, dieses kann man allenthalben deutlich ersehen. So sind die verschiedenen Stellen des Sallust zu verstehen: Bey grossem Ueberflusse der Dinge zeigt die Natur jedem einen andern Weg. Cat. II. Die Gallier sind ein von Natur kriegerisches Volk. Cat. XII. Cethegus ein von Natur wilder, und heftiger Mann. Cat. XLIV. So lehrte dem Macedo die Natur die Gründe zum Laster. L. I. D. ad Sct. Maced. S. Seneca de tranquill. animi. Daß die Gewohnheit die andere Natur ausmache, welche uns zu vielem antreibt, bemerkten Cicero V. Fin. 25. und Sallust Jug. 87. Gut handeln, sagt er: wird durch Gewohnheit zur Natur. Das Temperament pflegt man in vier Gattungen, nemlich in das colerische, melancholische, sanguinische, und phlegmatische, einzutheilen. S. Job. I. Ep. II. v. 16. aus welchem auch bey ganzen Nationen verschiedene Geschicklichkeiten, und Neigungen entstehen. Livius XLV. c. 23.

Dieses bewegte den Cicero, zu sagen: Daß wir von Natur aus, gleichsam zwey Personen ausmachen, deren eine allgemein ist, weil wir nemlich alle die Gabe der Vernunft besitzen — — Die zweyte, welche jedem insbesondere eigen ist, und daß es noch viele andere unzählbare Unähnlichkeiten der Natur gebe. Off. I. 30. Endlich verstand der Apostel unter der Natur, die Geburt: auch wir waren von Natur Kinder des Zorns, an die Ephes. II.

§. LII.

Groß ist die Macht der Affecte sowol als auch des Temperaments und der Gewohnheit, und je anhaltender die Fertigkeit, je heftiger der Hang zu einer Neigung ist, desto kleiner ist der Grad des Gebrauchs unsers Willkührs, und Verstands. Nichts destoweniger muß man behaupten, daß diese Triebe dem Menschen in seinen Handlungen, dem, der von keiner unwillkührlichen Raserey, oder Wuth befallen wird, noch einigen Gebrauch der Vernunft, und immer eine zureichende Freyheit übrig lassen. Denn er konnte den Gründen widerstehen, er konnte die Bewegungsgründe zu handlen genauer abwägen, und die verwirrten Begriffe eines Dings durch sein Nachdenken in deutliche verkehren. Und da die guten Triebe nicht selten durch Trägheit, und Sorglosigkeit unter-

ter-

terdrücket werden, warum sollen wir nicht auch die bösen durch Mühe und Arbeit zurückhalten und vertilgen können.

Auch die römischen Rechtsgelehrten erkannten, daß der Affect, z. B. die Hitze des Zorns das Urtheil, schwäche (L. 48. D. de R. I.); jedoch aber die Freyheit ungekränkt lasse (L. 16. §. 2. D. de poen.). Ob nun wol die Neigungen des Temperaments nicht ganz mit der Wurzel ausgerottet werden; wie Horaz sagt:

> Man mag die Natur mit Gabeln verdrängen, sie kehrt doch wieder zurück. I. Ep. 10. v. 24.

so kann man doch selbiger Einhalt thun, und solche bezähmen, wie Ebenderselbe bemerkt:

> Niemand ist so roh, daß er nicht mildere Sitten annehmen könnte.
> Wenn er anders bemühet ist, sich auszubilden. I. Ep. I. v. 39.

Dieses haben viele durch ihr Beispiel gezeigt, unter welchen auch Stilpo beym Cicero ist: Man schreibt, er sey weibisch, und ein Trunkenbold gewesen; er habe aber seine lasterhafte Natur durch Lehre so bezwungen und unterdrückt, daß man ihn nie benebelt vom Weine gesehen, nie bey ihm eine Spur der Wollust entdeckt habe. de Fat. V.

§. LIII.

Daß das Wort Natur sehr zweydeutig sey; und folglich seine vielfachen Bedeutungen in unserer vorzutragenden Wissenschaft bestimmt werden müssen, ist, wie ich hoffe, sattsam gezeiget worden. Aber auch dieses läßt sich aus dem vorhergehenden ersehen, daß jene Lehrer unendlich von ihrem Zwecke abgewichen sind, welche, als sie die Natur des Menschen durchforschten, entweder nur die demselben angebohrnen Triebe betrachtet, und die Vernunft, die den eigentlichen Grund der menschlichen Natur ausmacht, bey Seite gesetzet, oder mit selbiger die von der Erziehung, oder der Fertigkeit des Leibes, oder durch eine anhaltende Wiederholung der nemlichen Handlungen angenommenen Neigungen verwechselt haben. Es ist also kein Wunder, daß sie aus falschen Grundsätzen falsche Schlüsse gezogen haben.

Fast alle stimmen darin überein, daß man die Regeln des Menschen aus seiner Natur ableiten müsse. Allein die Lehrer haben den Begriff der Natur so untereinander verwickelt, daß es dem Verfasser der Dubiorum Jur. Nat. C. II. §. 14. dünket, es sey nichts dunkler, nichts schwerer, als den Begriff von der Natur bestimmt zu bilden. So leiten Hobbes de Civ. C. I. §. 4., und der ihm nachahmende Puffendorf de

off.

off. hom. & C. C. 3. §. 4. vergebens die Begierde andere anzufallen, den Zwang, die gröſsten Uneinigkeiten anzuzettteln, die entweder aus der Verschiedenheit der Gemüthsart, oder aus dem Bestreben der nemlichen Sache entstehet, von dem Wesen, und der Natur des Menschen, ab; denn diese Triebe entstehen nur aus äuserlichen Umständen (§. 51.), und Hobbes selbst lehrt anderswo: daß der Mensch aus Zwang seiner Natur Gesellschaft suche (§. 49. seq.). Puffendorf aber gestehet an dem angeführten Orte (§. 3.) selbst ein, daß die Menschen zu ihrer wechselseitigen Hilfe aufgelegt, und solches nothwendig sey. Warum verdrehen sie aber so die natürlichen Triebe der Vertheidigung? warum machen sie böse Gewohnheiten zur allgemeinen Natur? warum übergehen sie endlich die allgemeinen guten Triebe, die im Menschen sind? Es mögen immer so viele tausend Meynungen, als Köpfe seyn (Horaz II. Sat. I. v. 27.); so müssen darum nicht nothwendig Zwiste entstehen; denn auch in dem musicalischen Instrumente wirken die verschiedenen Töne die Harmonie, weit gefehlt, daß diese Verschiedenheit schädlich sey; so hat sie vielmehr ihren vortreflichen Nutzen. Noch mehr versteigt sich Thomas Fund. I. C. I. §. 117., wenn er behauptet, jeder einzelne Mensch sey von dem andern specivisch, und also alle ihrer Natur nach, von einander unterschieden. Das Gute zu wählen, das Uebel zu vermeiden, ist jedem Menschen gleich angebohren (§. 32.); sollte das besondere Verabscheuen, oder Verlangen eine andre Natur ausmachen; so wird

kein

kein Mensch zu finden seyn, der nicht öfters von sich selbst specivisch unterschieden wäre, und nicht mehrere Naturen zugleich hätte, weil wir sehr oft das, was wir erst verlangt haben, bald darauf wieder verabscheuen.

§. LIV.

Weil der Inbegriff aller Bestimmungen, von welchen gesagt werden kann, daß sie bey einem Wesen wirklich vorhanden, seinen Zustand ausmacht, diese aber entweder von der Natur, oder von einer andern Ursache herrühren; so wird auch der Zustand in den **natürlichen**, und **zufällig zukommenden**, der natürliche wieder in den **bedingten**, oder **unbedingten**, endlich in den **wesentlichen**, und nicht **wesentlichen**, oder natürlichen **insbesondere** eingetheilet (§. 10.). Ueberdieses können auch einige Bestimmungen ohne Bezug auf andre Dinge erkannt werden, andere aber nicht; aus den erstern entspringt der **innerliche**, aus dem letztern der **äuserliche** Zustand des Menschen. Hieraus ist denn abzunehmen, was, und wievielerley der Zustand des Leibes, der Seele, und des Menschen sey.

Alles, was existirt, hat einen Zustand, welchem der Untergang entgegen gesetzet wird. Cicero Fin. III. 5. Wolf erklärt den Zustand Inst. §. 8. durch das Mitdaseyn (die Coexistenz) der veränderlichen Dinge, mit denen, die beständig dasind. Köler Exerc. 882. und Heineccius I. 1. 2. nennen ihn: die Einschränkungen eines Dings, in Ansehung eines bestimmten Daseyns. Bey Puffendorfen de off. H. & C. L. II. C. I. §. 2. ist er die Beschaffenheit, vermöge deren den Menschen gewisse Gattungen von Handlungen obliegen. Diese Erklärungen aber sind zu sehr beschränkt; denn die ersten zwo sind nur auf Geschöpfe, die letzte nur auf den Menschen, in soweit er seine Freyheit ausübt, anwendbar. Diese verschiedenen Eintheilungen des Zustands, mögen folgende Beyspiele erklären: Daß der Mensch Vernunftschlüsse machen, und sehen könne, ist ihm unbedingt natürlich, ursprünglich angebohren: natürlich, weil keine That dazu erfodert wird; das erstere ist ihm unbedingt wesentlich; das zweyte aber nach unsrer Einsicht, insbesondere natürlich. Denn der Mensch bleibt, wenn ihm gleich die Augen ausgestochen sind, aber nicht, wenn ihm das Vernünftigseyn, und das Vermögen zu schliessen, nicht beygelegt werden kann. Die Vernunftschlüsse selbst aber setzen eine That voraus; sie sind also nur bedingt natürlich. Nehmen wir weiters an, daß einem Menschen die Hände und Füße abgehauen würden; so ist dieses auser der Natur zufällig fremd. Endlich sind die Gesundheit, das Gedächtniß, innerliche; der Reichthum,

thum, oder die Armuth, äuserliche Bestimmungen des Menschen.

§. LV.

Diese Bestimmungen aber müssen wir vorzüglich in Erwegung ziehen, die auf die **Sitten** des Menschen, oder auf die, nach einer gewissen Art eingerichteten freyen Handlungen eine Beziehung haben, und deshalben die **sittlichen** heissen; denn der Inbegriff derselben macht den **moralischen Zustand** des Menschen aus, der allein als der Gegenstand der folgenden Lehren zu betrachten vorkömmt. Dieser Zustand ist unter einem zweyfachen Gesichtspunkte zu betrachten, entweder nur als **vorhergehend**, in soweit nemlich der Mensch von Natur aus zu Ausübung freyer Handlungen geschickt, oder als **nachfolgend**, wenn er nemlich schon aus freyen vorhergegangenen Handlungen entstanden ist. Der vorhergehende ist entweder **vollkommen**, oder **unvollkommen**, je nachdem das Alter reif, und die Vernunft gesund, oder eine von beiden Hindernissen zugegen ist. Dem sittlichen Zustande des Menschen wird der **physische** entgegen gesetzet, der aus Bestimmungen besteht, die auf keine Art von der Freyheit abhängen. Aus diesem Grunde mag **der sittliche Mensch**

definirt, und vom physischen Menschen unterschieden werden.

In der Bestimmung des Worts Sitten, sind wir dem Cicero gefolgt, welcher sagt: Wenn man die Menschen unterstützt; so zieht man entweder ihre Sitten, oder ihr Schicksal, in Betrachtung. de off. II. 20., und pro *Sulla* c. 20. Zu was jeder Mensch seine Neigung habe, ist aus seinen Sitten zu erwägen. S. auch L. 43. §. 4. D. de Aedil. Edict. L. 46. §. fin. D. de V. S. Auch das Wort sittlich, oder moralisch, sind wir dem Cicero schuldig; denn, da man vorher jenen Theil der Philosophie, der sich mit den Sitten beschäftigte, von den Sitten zu betiteln pflegte; so — sagt er: es stehe ihm als einen Bereicherer der lateinischen Sprache zu, selbigen den moralischen zu nennen. de Fat. Init. Ein Mann, oder ein Weib, ein Knabe, oder ein Erwachsener zu seyn, macht den physischen; aber vielmehr die Sittenlehre, als die Arzneywissenschaft, welches beides geschehen könnte, zu studiren, dieses macht den moralischen Zustand aus. Die also ohne eigenes Zuthun den Gebrauch der Vernunft, wie diejenigen, die von unreifem Alter sind, vermissen, haben ihren eigenen Handlungen nach, keinen vollkommenen moralischen Zustand; doch haben sie das Vermögen, daß sie solchen erhalten können. Wenn der Verstand irgend eines Menschen von einem zufälligen Hinderniße befallen ist (§. 30.); so ist sein sittlicher Zustand nach den vorhergegangenen

freyen

freyen Handlungen abzuwägen (§. 46. Sch. 3.). Obschon übrigens die römischen Gesetze den ersten Gebrauch der Vernunft auf das siebente Jahr gesetzet haben, L. 14. D. de Sponſ.; so läßt sich doch dieses wegen der Verschiedenheit der Erziehungen und der Temperamente (§. 51.), aus allgemeinen Gründen nicht bestimmen, sondern, wie Grotius bemerkt, de I. B. & P. II. XI. §. 5. n. 2. aus den täglichen Handlungen, oder auch aus dem, was in irgend einem Lande im Durchschnitte, beobachtet wird. Hieraus sind auch die moralischen Dinge, von welchen Puffendorf de I. N. & G. L. I. C. I. allzu dunkel handelt, zu erklären.

Zwey-

Zweytes Capitel.

Von der Verbindlichkeit der Gesetze überhaupt, und vorzüglich der natürlichen.

§. LVI.

So ist der im vorigen Capitel betrachtete Zustand der menschlichen Seele beschaffen, daß er zwar das Vieh, und alle Geschöpfe, die er nur durch den Verstand erkennt, an Vollkommenheit übertrifft, indessen doch größtentheils von der Lage des Leibes, und der Beschaffenheit seiner Werkzeuge abhängt, ferner veränderlich, endlich und zufällig, folglich von der Natur des unendlichen, nothwendigen, und unabhängigen Wesens weit unterschieden ist. Dahingegen das unendliche Wesen alles wirklich besitzt, was es nur immer inne haben kann; so läßt sich leicht schliessen, daß man in Gott auch die höchste Geisteskraft, den

durchdringendsten Verstand, den freyesten und den vollkommensten Willen, nicht weniger ihm die **Allmacht, Allwissenheit,** uud **höchste Güte,** endlich alle nur erdenklichen Vollkommenheiten beylegen müsse, wie solches die Lehrer der natürlichen Gottesgelehrtheit weitläuftiger beweisen.

Thöricht ist die Meynung der Stoiker und Pythagoräer, daß die menschlichen Seelen, von der Gottheit, oder, wie sich Cicero de Senect. C. 21. ausdrückt, von dem ganzen göttlichen Geiste entlehnte Theilchen seyn. Denn Gott ist ja das einfachste Wesen, ein Wesen, das sich in keine Theile zerstücken läßt. Sollte aber einer das Daseyn eines Gottes, oder die Grundursache aller Dinge zwar zulassen, doch weder Vernunft, noch Verstand in ihm anerkennen wollen; so würde er nicht nur den ganzen Begriff von einem unendlichen Wesen aufheben, sondern auch behaupten, daß verständige und denkende Naturen, von einer blinden Natur, die weder Leben, noch Gedanken hat, gezeuget worden wären, ein Satz, der eben so widersprechend wäre, als das Nichts für den zureichenden Grund einer Sache anzugeben. S. Lock de Intell. L. IV. c. 10. §. 10.

§. LVII.

Der Endzweck, weshalben eine wirkende, und verständige Ursache etwas unternimmt,

ist,

ist, damit es geschehe, oder sey, dasjenige aber, was zum Endzwecke dergestalt führt, daß selbiger auch wirklich erreicht werde, pflegt man **Mittel** zu nennen. Wer also den Endzweck will, der muß auch die Mittel wollen, ohne die sich selbiger nicht erhalten läßt. Sind die Endzwecke unter sich so verknüpft, daß einer des andern Wirklichkeit hervorbringt, so zeigt sich eine Ordnung und Reihe derselben, oder es ist eine Unterordnung der Endzwecke vorhanden, und da wird jener, der zuerst erreicht wird, der **entfernteste**, derjenige, wegen dessen Erreichung alle übrigen angewendet werden, der **letzte**, jener Endzweck aber, der sich zwischen beiden befindet, so, daß derselbe ein Mittel des letzten ist, der **mittlere** genannt. Es kann also etwas unter verschiedener Rücksicht sowol die Stelle eines Mittels, als auch die Stelle eines Endzwecks, vertreten.

Der das Getraide in der Mühle zermalmet, hat zum Endzwecke Mehl zu erhalten; dieses Mehl aber ist das Mittel, Brod zu backen, damit wir uns nähren, um durch dessen Nahrung unser Leben zu erhalten; folglich ist das Mehl aus dem Getraide zu erhalten, der entfernte, das Brod und die Nahrung der mittlere, die Erhaltung des Lebens aber, der beziehungsweise, oder in einer gewissen Reihe, letzte Endzweck, in dessen Rücksicht die erstern Endzwecke die Stelle von Mitteln vertreten. Wenn aber Cicero den

Endzweck das nennt, worauf alles, was recht gethan seyn soll, seinen Bezug hat, sich selbst aber auf nichts weiter bezieht (de Fin. II. 2.); so redet er von dem guten in jeder Reihe, und schlechterdings letzten Endzwecke.

§. LVIII.

Da Gott die verständigste und die freyeste Ursache (§. 56.), der an sich zufälligen Welt, ist (§. 5.); so konnten selbige ohne den Willen, ohne das Wissen des unendlichen Wesens, unmöglich sein Daseyn erreichen. Woraus folgt, daß sowol die Existenz der Welt, und der Menschen, als auch alles das, was mit der Natur und dem Wesen der Dinge verbunden ist, folglich auch der Gebrauch der Seelenkräfte, und der Organen des Leibes, unter die vom Schöpfer der Natur erzielten Endzwecke gehöre. Und fürwahr, wie dem höchsten Wesen in dem vollkommensten Grade die Weisheit, das ist, die Wissenschaft, die besten Mittel, um einen guten Endzweck zu erhalten, zukömmt; so kann auch selbige ganz klärlich aus der Ordnung der ganzen Welt, ja auch eines Menschen, der Theile, der Kräfte, und des ganzen Gebäudes desselben, geschlossen werden. Ohne alle Absicht aber eine Sache aus dem Nichts herauszuziehen, oder selbige nicht wenigstens als einen entfern-

ferntern Endzweck betrachtet zu haben, würde mit dieser unaussprechlichen Weisheit, höchst unvereinbarlich seyn.

Daß die Augen zum sehen, die Ohren zum hören, die Nase zum riechen, die Sprache zum reden, die Füsse zum gehen, erschaffen seyn, sieht jeder ein. Nur die Epikuräer, um nicht die Vorsichtigkeit Gottes zulassen zu müssen, haben dieses geläugnet. Daher sagt Lucrez Rer. nat. IV. 838. folg.: Es sind, wie ich dafür halte, alle Glieder schon ehe gewesen, als sie gebraucht worden; schwerlich konnten sie also des Gebrauchs wegen, wachsen. Allein, obschon die Glieder uns eher gegeben worden, als wir sie brauchten; so hat sie doch der Urheber der Natur zu dem von ihm vorhergesehenen Gebrauche bestimmt. Sehr schön spricht hiervon Cicero: Ist der wol ein Mensch, der die richtigen Bewegungen im Firmamente, die ganze Ordnung der Gestirne, die genaue Verbindung alles dieses sieht, und dabey doch noch läugnet, daß dieses nach Regeln, und ohne hinlänglichen Grund geschehe, deren Weisheit wir mit unserer Vernunft nicht ergründen können. N. D. II. 38.

§. LIX.

Wenn man den letzten Endzweck dieses Weltgebäudes näher erforscht; so muß man beken-

nen, daß selbiger die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten sey, durch welche Gott verherrlichet wird. Denn nebst dem, daß die ganze grosse Weltmaschine das Mittel ist, wodurch dessen Daseyn, Ewigkeit, Unendlichkeit, und übrigen Vollkommenheiten angekündiget werden (§. 2.), und folglich Gott, da er das Daseyn des einen festsetzte, zugleich auch das Daseyn des andern festgesetzt haben muß; so ist auch kein anderer, als eben dieser Endzweck der göttlichen Güte und Weisheit angemessener, keiner jenes höchsten Künstlers würdiger, als der ein solches Werk zu Stande gebracht hat. Es läßt sich alhier daher kein mittlerer Endzweck finden, der sich nicht auf diesen letzten beziehen solte.

Daß dieser Endzweck, auf den uns blos das Licht unserer Vernunft führte, der wirkliche Endzweck des Weltgebäudes sey, dieses bezeugt auch die göttl che Schrift selbst: Denn was unsichtbar an ihm ist, das wird nebst seiner ewigen Kraft und Gottheit, von Erschaffung der Welt an, durch die erschaffenen Dinge erkannt. Röm. I. 20. Alles hat der Herr um seiner selbst willen gewirket. Sprichw. XVI. 4. Es können auch die natürlichen Triebe, vermöge deren die Menschen zur Selbstliebe, zur Dauer, und Neugierde gereitzt werden (§. 22.), kein anders, als das beste, ewige, allwissende, und unendliche Wesen befriedigen. S. Psalm XVI. 15. Recht sprach

dem=

demnach Cicero: Der Endzweck des größten Guten bestehe in der Erfüllung der Natur. Fin. V. 14, wie dieses in der Folge noch klärer werden soll.

§. LX.

Gar keine Handlung läßt sich denken, die entweder blos für sich, oder mit den Umständen des Orts, der Zeit, und Art betrachtet, nicht einige Veränderung, und eine neue Bestimmung, sowol im Systeme des Handelnden, als der Welt, hervorbrächte, so, wie jede Wirkung von einer Ursache nothwendig hervorgebracht wird (§. 36.). Diese Veränderung, Wirkung, oder Folge, kömmt entweder mit der Natur und dem wesentlichen Endzwecke des Menschen, folglich mit den Zwecken des weisesten Schöpfers der Natur überein, oder nicht; in Ansehung des erstern wird der Zustand des Menschen vollkommener, in Ansehung des andern aber unvollkommener (§. 14.). Allein, weil wir das, was mit einer Vollkommenheit verbunden, gut, was aber eine Unvollkommenheit hervorbringt, bös genannt haben (§. 15.); so muß jede Handlung des Menschen, und jede von ihr abhangende Folge gut oder böse seyn.

Hierher gehöret der metaphysische Lehrsatz: Nichts ist ohne Grund: nichts ohne Folgen, und ohne Verbindung. Obschon vielen aus zu grosser Flüchtigkeit des Geistes nur jene Folgen auffallen, die stark auf ihre Sinne wirken, wie z. B. die Wunde aus dem Gefechte, die Krankheit aus dem Rausche und der Unkeuschheit, der Tod durch das Gift. Jedoch sehen die Aufmerksamern, wie auch aus kleinen Handlungen, z. B. aus zu grossem Zutrauen zu sich, Hoffarth, aus Hoffarthe, Stolz, aus Stolze Haß, aus Hasse die Neigung zu schaden, ja der Schaden selbst, und oft Kriege, ja blutige Niederlagen zu entstehen pflegen. Gleichwie also in der Uhr, deren Vollkommenheit in der genauen Anzeige der Stunden beruht, auch die mindesten Bewegungen der Räder und des Zeigers, wenn sie zu diesem gemeinschaftlichen Zwecke abzielen, gut, auser diesem aber schädlich sind; so wird auch die Güte oder Bosheit der mindesten Veränderung, die aus den menschlichen Handlungen entstehen, in der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit ihrem Endzwecke gefunden. Vortreflich spricht Cicero: Gleichwie ein Kenner der Musik es alsobald wahrnimmt, wenn die Geige und die Flöte nicht aufs genaueste zusammenstimmen; so entdecken auch wir, wenn wir genaue und ämsige Beobachter der Laster seyn wollen, in kleinen oft grosse. I. Off. 20. und Fin. 41. Jetzt sehen wir, warum die Welt und der Mensch das System der Dinge genannt werden, oder das Eine, welches aus mehrern unter sich verknüpften Wesen besteht,

so,

so, daß dasselbe die Wirkungen des andern bestimmen kann.

§. LXI.

Weil weder die Wirkung von der Handlung, die selbige hervorbringt, noch die Güte, oder Bosheit von der Wirkung der Handlung getrennet werden kann (§. 60.); jene Güte oder Bosheit aber **innerlich**, oder **natürlich** heißt, die ihren zureichenden Grund in der Handlung selbst hat, und aus deren wesentlichem Wahrzeichen, wodurch sie nemlich als eine solche Handlung begriffen wird, verstanden und erkläret werden kann (§. 10.); so sieht man klar ein, daß das bedingte oder unbedingt betrachtete Gute oder Böse unserer Handlungen, wenn es von selbigen nicht getrennt werden kann, für ein natürliches oder innerliches zu halten sey. Dadurch wird aber keineswegs die Güte und Bosheit ausgeschlossen, die bey Gelegenheit einer Handlung von dem Willkühre eines mit Verstande begabten Wesens, herkömmt, und darum die **äuserliche** und **ausernatürliche** heißt.

Wenn jemand, um sich zu vertheidigen, einen reissenden Wolf erlegt; so wird seine Handlung **innerlich, objectivisch, oder an sich** betrachtet, gut genant;

denn sie ist die Ursache der Folgen, wegen deren man sie für gut hält. Kömmt aber vielleicht noch eine von einer Gemeinde ausgesetzte Belohnung für den, der dieses rasende Thier erlegt, hinzu; so ist die Handlung auch äuserlich, oder subjectivisch gut. Dahingegen diejenigen, die selbst ihre Glieder, damit sie nicht zum Kriegsdienste gebraucht werden möchten, verstümmeln, welches bey den Römern, wie solches aus L. 4. §. 12. D. de Re milit. erhellet, zu geschehen pflegte, ein aus ihrer Handlung selbst geflossenes und innerliches Uebel dulten; wenn sie aber nach dem Gesetze Valentinians, vermöge *L.* 5. C. *Th. de Tyron.* zur Strafe verbrannt worden; so leiden sie ein Uebel bey Gelegenheit der Handlung, folglich ein äuserliches. Diejenigen also, denen es zu behaupten beliebt, daß die Handlungen nur äuserlich gut, oder böse seyn, warum läugnen sie nicht auch, daß sich irgend was in der Linie befinde, wodurch man unterscheiden kann, ob sie gerade, oder krumm ist?

§. LXII.

Die Güte und Bosheit der Handlung ist entweder eine **physische**, die von dem **Materiälen** derselben, das ist, von der mit den Thieren gemeinen Kraft, Trieben und Willkühren herkömmt, oder eine **sittliche**, die aus dem **Förmlichen** der Handlung, nemlich aus der Abhängigkeit frey zu han-

handeln entspringt, und überhaupt durch das Wort Sittlichkeit ausgedrücket wird. Man zweifelt zwar nicht, daß der Mensch, der seine Freyheit hat, und bald nach einem wahren, bald nach einem Scheinguten strebt (§. 33.), das Vermögen besitze, sowol physisch, als sittlich gute, und zugleich auch böse Handlungen zu begehen, indessen aber, weil die Güte und Bosheit beider Art nicht so genau mit einander verwand sind, daß nicht eine von der andern füglich getrennt werden könnte (§. 55.); so kann es allerdings geschehen, daß eine physisch gute Handlung sittlich böse, und eine physisch böse sittlich gut, und deshalben zwischen den Folgen, die aus der Materialen, und zwischen jener, die aus dem Förmlichen entspringen, ein Unterschied sey.

Derjenige, der einst, in Absicht, den Jason zu ermorden, sein Blutgeschwär öffnete, das kein Arzt mehr heilen konnte, (Cic. N. D. III. 28.) begieng freylich eine physisch gute Handlung; sittlich aber handelte er böse. Eine Dejanira hingegen, welche aus Unwissenheit dem Herkules den in das Blut des Centaurus getauchten Rock, gab: (Ebendersf. l. c.), und jener, der in Meynung, Arzney einzunehmen, aus Unvorsichtigkeit des Apothekerjungens, Schierling trank, haben zwar sittlich gute, aber doch physisch böse Handlungen begangen. Ob nun wol mit einer Handlung nothwendig etwas Gutes,

oder Böses verknüpft ist (§. 61.); so läßt sich doch öfters das physische Gute oder Böse von dem moralischen trennen. Dieses hat einstens der Senat zu Carthago gar wol eingesehen, als er jene Feldherrn zu kreuzigen befahl, welche zwar mit glücklichem Erfolge, jedoch aus böser Absicht, eine That ausgeführet hatten. Liv. Lib. 38. C. 48.

§. LXIII.

Diejenigen Handlungen, welche an sittlicher Güte oder Bosheit von einander nicht unterschieden sind, die sind sittlich gleichgiltig. In diesem Falle ist also kein Unterschied der Handlungen zu finden, wenn das moralische Gute und Böse der Handlung gleich ist. Diese Gleichgiltigkeit trifft man folglich nicht nur in allen physischen, sondern auch in jenen Gattungen der freyen Handlungen an, deren blose Begriffe so unbestimmt, und von allen Umständen des Orts, der Zeit, der Person und Art so abstract sind, daß man aus ihnen allein noch nicht einsehen kann, ob ihre Folgen, die sie hervorbringen, mit dem Wesen des Handlenden übereinstimmen, oder ob sie mit seinem natürlichen Zwecke nicht übereinkommen.

Das Gehen, Schreiben, Pfeilwerfen, sind also nicht nur bey Kindern, Rasenden, und allen denen welchen die Freyheit fehlt, sondern auch bey dem mit vollkommner Vernunft begabten Menschen sittlich gleichgiltige Handlungen, weil man in Ansehung der übrigen Umstände noch nicht bestimmen kann, ob sie gut oder böse seyn; keine dieser Gleichgiltigkeiten wird von dem Redegebrauch verworfen. S. D. Thomas 1. 2. Qu. XVIII. art. 9. Lehmann ad *Puff.* I. II. 11. Es täuschen sich also Titius ad *Puff.* Obs. 65. und *Burlamaque* I. c. XI. §. 9. sehr stark, da sie die Gleichgiltigkeit der Handlung abstractivisch genommen, und nur als einen blosen Schulwitz um deshalben betrachten, weil sie eine von allen Umständen abstrahirte Handlung für ein blofes Hirngespinst halten. Gerade, als hätten die Schullehrer die wirkliche Existenz einer solchen Handlung behaupten, und nicht blos den Begriff, nicht blos die Idee, die man sich im Geiste von der Handlung bildet, verstehen wollen. Es giebt kein Thier, was weder vernünftig, noch unvernünftig, kein Sandsteinchen, was weder weis, noch schwarz ist, warum soll man sich aber nicht sowol ein Thier, als einen Sandstein überhaupt, vorstelleu können? Daher Papinian L. 236. D. de V. S. sagt: man muß hier darauf sehen, ob der, welcher das Gift zubereite, solches aus einer guten oder bösen Absicht thue.

§. LXIV.

§. LXIV.

Was die einzelnen, und mit den Umständen, des Orts, der Zeit, der Person und Art betrachteten Handlungen anlangt, die man im genauern Verstande **Thaten** nennt (§. 48.); so glauben zwar einige auch in selbigen die förmliche Gleichgiltigkeit, vermöge der sie nemlich weder gut, noch böse, sondern zur Annehmung dieser beiden Eigenschaften nur fähig wären, anzutreffen; allein sie betrügen sich stark. Denn in jeder mit Freyheit und Vernunft vollbrachten Handlung, findet sich eine innere, eine freye Veränderung, und zwar eine gute, wenn sie dem Zwecke der Schöpfung entspricht; sonst aber eine böse (§. 60.). Eine einzelne, menschliche, und dergestalt gleichgiltige Handlung, daß sie weder unter die guten noch bösen gehöre, festsetzen, oder zwischen Seyn und Nichtseyn einen Mittelweg finden wollen (§. 15.), ist gleich widersinnig.

Cicero belacht die Unwissenheit der Epikurer, welche lehrten, daß etwas weder falsch, noch wahr seyn könne. Denn, spricht er, was nicht wahr ist, wie kann es nicht falsch, oder was nicht falsch ist, wie kann es nicht wahr seyn? Sind aber wol diejenigen nicht eben so belachenswerth, welche meynen, daß es Handlungen gebe, welche als frey, einzeln, und unter allen Umständen betrach-

trachtet, gleichgiltig, das ist, weder gut, noch böse wären? kann wol eine Linie existiren, die weder gerad noch krumm ist? die freye Handlung hängt von jenem Grade der Vernunft, und des Verstandes ab, der in unserm Vermögen liegt; wenn sie mit dem übereinkömmt, warum soll sie nicht sittlich gut, wenn sie mit ihm nicht übereinkömmt, warum soll sie nicht sittlich böse seyn? Daher, spricht Cicero, muß jede Handlung von Verwegenheit frey seyn, und nichts anders, als wovon man eine wahrscheinliche Ursache angeben kann, muß man thun. Off. I. 29. Folgende Stellen der heiligen Schrift benehmen dieser Sache allen Zweifel: Von jedem unnützen Worte, das die Menschen geredet haben, werden sie am Tage des Gerichts Rechenschaft geben müssen. Matth. XII. v. 37. Ihr esset, oder trinket, oder was ihr thut, alles solt ihr zur Ehre Gottes thun. 1. Corinth. X. v. 31.

§. LXV.

Eine andere Frage ist hier von der Gleichgiltigkeit, die sie die objectivische nennen, und die, wie wir erwehnten, von menschlichen Handlungen entspringt, die sich einander an Güte gleichen. Denn, ob diese möglich sey, daran wird noch gezweifelt. Doch treten wir ganz leicht dem bejahenden Theile bey; denn, warum sollte es nicht

meh-

mehrere gleich taugliche, und eben darum auch gleich gute Ursachen und Mittel geben können, die zu einem gleichen und nemlichen Endzwecke führen? Ja, wie leicht dieses möglich ist, davon überzeugen uns unzählige Beispiele. Denn daß sich, wie sie sagen, in einzelnen Dingen auch einzelne Eigenschaften befinden, und daß es nicht zwey sich vollkommen ähnliche Dinge gebe, erprobet weiter nichts, als daß noch andere Charactere, und andere Wahrzeichen übrig seyn, woraus zwey an Güte sich vollkommen gleiche Handlungen von einander doch noch unterschieden werden können.

So giebt es noch mehrerley Münzen, womit sich die Schuld abtragen, mehrere Kleider, womit der Leib sich bedecken, mehreres Brod, womit sich das Leben erhalten läßt. Die Auswahl eines von diesen, zum nemlichen guten Zwecke gleich viel beytragenden Mittels, ist also eine sittliche Handlung, die zwar nicht förmlich, sondern nur objectivisch gleichgiltig ist. Daher sagt der Apostel: Niemand soll über euch richten, in Ansehung der Speise und des Tranks, oder eines Theils des Festtages. Coloss. II. v. 16. Hieraus folgt auch, daß des Titius 65ste Observation über den Puffendorf II. §. II. wo er lehrt, daß eine Handlung, die einen guten Endzweck hat, gut, sonst aber gleichgiltig sey, keineswegs die Probe aushalte (§. 15.); sondern in eine Logomachie ausgehe. Daß aber die an Güte unter sich ungleichen Handlungen, wenn wir ihren Un-

terschied nicht einzusehen vermögen, unter die objectivisch gleichgiltigen gehören, dieses wird folgender Paragraph zeigen.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

§. LXVI.

Wenn man nun alles dieses wol eingesehen; so lassen sich alle Gründe für das Gegentheil, nemlich für die förmliche Gleichgiltigkeit der Handlungen, leicht widerlegen. Denn sie sind so beschaffen, daß sie immer nur jene Gleichgiltigkeit exproben, die entweder aus dem blosen Begriffe einiger Handlungen, oder aus Thathandlungen gezogen wird, die einander an Güte ganz ähnlich, oder blos physisch sind. Man verschone uns also mit dem Einwurfe: es geben freye Handlungen, deren Folgen von dem Handlenden, als einem endlichen Wesen, nicht vorgesehen werden können, und diese wären förmlich gleichgiltig. Denn ist in soweit die Handlung frey, als sie von dem Willkühre und der Vernunft des Handlenden abhängt (§. 44.), und kann der Handlende das mit der Handlung verknüpfte Gute oder Böse nicht einsehen, sodann ist der Gebrauch der Vernunft gewiß nicht in seiner Macht, weil selbige blos durch das Vermögen, die Verbindung der Dinge einzusehen, ihre Bestimmung erhält (§. 39.). Wahr bleibt es also,

daß die Handlung von dieser Seite keinesweges frey, sondern blos physisch sey.

Man stelle sich nur einen Menschen vor, der aus unüberwindlicher Unwissenheit, statt der Medicin, Schierling trank; dieser Mensch, da er trinkt, handelt zwar hier frey, und in soweit ist seine Handlung sittlich gut (§. 62.). Niemand wird aber sagen, daß er frey den Schierling trinke, und dieses ist es, was seine Handlung nur physisch böse macht (§. cit.). Man findet hier keine förmliche Gleichgiltigkeit der Handlung mit ihren Umständen betrachtet, wie diejenige, die Canz in Descript. mor. (§. 62.) verstanden zu haben scheint. Daher fält auch die Meynung derjenigen hinweg, welche läugnen, daß einige freye Handlungen sittlich seyn. S. Achenw. Obs. I. N. I. §. 14. Es steht auch dem, was wir bisher gelehret haben, keineswegs Grotius entgegen, da er I. II. §. 1. n. 3. sagt: Vom Seyn aufs Nichtseyn lasse sich gleich schliessen. Allein, zwischen andern entgegen gesetzten, z. B. zwischen weiß und schwarz, lasse sich ein Mittelding oder etwas vermischtes finden, auch könne etwas auf eine löbliche Art begangen und unterlassen werden, oder auch anders geschehen. Offenbar redet er hier von der objectivischen Gleichgiltigkeit, oder von einer Handlung, die an sich betrachtet, zwar löblich ist, aber doch unterlassen werden kann, falls eine andere zum Ziele gleich zuträgliche, sich vorfände. Man wende uns nicht ein: lau wäre das Mittelding

zwi-

zwischen kalt und warm, die Dämmerung das Mittel zwischen Tag und Nacht. Ebenderf. L. II. C. XXIII. §. 1. Hierauf antwortet Pufendorf ganz recht: Dieses sey nur ein Mittel der Theilnehmung, aber kein Mittel der Bejahung und Verneinung. de I. N. & G. I. c. 2. §. 9. Eben dergleichen Meynung ist Cicero Fin. III. 16. und Offic. I. p. 29.

§. LXVII.

Aus der Güte und Bosheit einer Handlung entwicklen sich die Begriffe von Verbindlichkeit und Gesetz, von denen wir nun handeln werden. Verbinden heißt eigentlich, einen Körper mit Stricken, Ketten, und andern Banden stark und dergestalt binden, daß er auf eine gewisse Weise, binnen gewissen Schranken bleiben muß. Gleich stellt sich uns hier eine fünffache Idee dar: wir begreifen erstlich: eine Kraft, die bindet; wir begreifen eine Kraft, die gebunden wird; ferner eine engere Zusammenziehung, wir begreifen dann eine gewisse Lage und Richtung, und endlich eine dem gebundenen Gegenstande aufgelegte Nothwendigkeit, auf eine gewisse Weise in gewissen Schranken zu bleiben.

In diesem Verstande hat Plautus gesagt: die Briefe verbinden (versiegeln). Bach. IV. S. 4. v. 96. das Bein und den gebrochenen Arm verbinden. Monach. V. S. 3. §. 9. Columella R. R. II. 2. die Garben binden, und Cicero, die Wunde wird verbunden, Tusc. II. 16. & 17. und N. D. III. 57. Wird also das gebrochne Bein verbunden, so ist die Binde (a) die bindende Kraft; das Bein (b) die gebundene Kraft, der Act selbst, wenn das Glied mit der Binde gebunden wird, (c) die Verbindung; hieraus folgt (d) die Art, wonach sich dieser Theil des Körpers bequemen muß, und endlich (e) die Nothwendigkeit, in dieser Lage zu bleiben.

§. LXVIII.

Der Name **Verbindlichkeit** kömmt vom Worte **verbinden** her, was man Anfangs nur wirkend genommen, das ist nachher auch leidend genommen worden. Nach der eigentlichen, und grammatikalischen Bedeutung also, ist die **active Verbindlichkeit** dasjenige Thun, derjenige **Act**, wodurch eine körperliche Kraft gebunden wird; die Nothwendigkeit aber, die man einem Körper so auflegt, um seine Bewegungen auf die vorbeschriebene Weise einzurichten, ist die **leidende Verbindlichkeit.** Und weil das, nach welchem

mehrere Dinge eine gleiche Richtung annehmen müssen, oder die Vorstellung einer der Vernunft gemäsen Bestimmung, eine Regel, oder Richtschnur (§. 13.) heißt, diese Regel, diese Richtschnur aber durch einen Satz ausgedrücket werden kann; so ist gar kein Zweifel, daß dort, wo eine active Verbindlichkeit gedacht wird, auch ein diese Verbindlichkeit, oder die vom gebundenen Körper zu beobachtende Verhaltungsart, ausdrückender Satz gedacht werde.

Von der physischen Einkerkerung kann die Verbindlichkeit der Unschuldigen verstanden werden, von welchen L. I. §. 1. D. ad L. Corn. de Fals. und L. I. §. f. D. de Aleat. Erwähnung machen, und jene zu strafen befehlen, die an einer solchen Einkerkerung Unschuldiger durch ein böses Einverständniß gearbeitet haben. Aber weder das Wort Regel, noch das Wort Richtschnur weichen von demjenigen Redegebrauche ab. Denn, wie der Cirkel, das Winkelmaß, und die Bleywage, so sind auch die Regel und die Richtschnur geometrische Instrumente, derer man sich zur leichten Zeichnung und Ausmessung der senkrechten, (der perpendikulär) Linien, und Winkel bedienet. Daher sagt Lukrez R. N. IV. v. 516. Endlich, wie bey Aufführung eines Gebäudes, wenn die erste Richtschnur krumm ist, und die Bleywage auf eine Seite sich ein wenig neigt, und der trügende Winkelhacken von der gera-

den Richtung abweicht, nothwendig alles fehlerhaft und schief werden muß, u. s. w.

§. LXIX.

Da nun die Wesenheit der activen Verbindlichkeit im Zusammenhange der Banden mit dem gebundenen Körper, die Wesenheit der Regel aber in der Vorstellung der der Vernunft gemäsen Bestimmung, oder in dem dieses Band ausdrückenden Satze, bestehet (§. 67. 68.); so begreift man leicht, daß die Banden der activen Verbindlichkeit und die Verbindlichkeit der Regel, wie Grundursachen ihren Wirkungen, vorgehen, und daß folglich weder ohne Bande eine active Verbindlichkeit, noch ohne active Verbindlichkeit eine von ihr abhangende Regel verstanden, und erklärt werden könne; ob es schon möglich ist, alles dieses auch ohne die entferntern, ohne die äuserlichen Ursachen der Bande zu erklären. Weil diese Regel, diese Richtschnur der Handlungen im weitesten Verstande Gesetz heißt; so wird alles, was von der Regel gilt, auch vom Gesetze gelten.

Lex (Gesetz), von dem griechischen λεγειν, heißt eigentlich eine Wörterformel. Ernest. *Clav. Cic.* voc. *Lex.* wonach etwas, z. B. eine Bewegung, oder eine Handlung, eingerichtet werden muß.

Da=

Daher haben die Alten, wie Seneca IV. Benef. 12. bemerkt, vorstellungsweise das Gesetz eine Regel genannt. Es giebt demnach bald Regeln, bald Gesetze der Einbildungskraft, des Verlangens, ein Gesetz des Fleisches, des Geistes, ein Gesetz in den Gliedern, und in dem Verstande. Sieh heil. Paul. an die Röm. VII. v. 23., so auch mechanische, hydraulische, hydrostatische, die verschiedenen Rechnungsgesetze, so, daß die Zahl in der vordern Reihe um zehenmal, oder nur um noch einmal soviel steigt, und noch sehr viele andere. In diesem Verstande stehet im Buche der Sprüchwörter VII. v. 28. Da er die Abgründe mit gewisser Ordnung (Lege) ringsumher befestigte, und v. 29. den Wassern eine Ordnung setzte, daß sie nicht aus ihren Schranken (Lege) giengen. So sagt Lucrez, er werde singen:

In welcher engern Verbindung alles stehe,
so, daß alles dauren muß, und nichts
die festen Gesetze der Ewigkeit auflösen
kann. de R. N. V. v. 58.

Wer wird aber im Ernste meynen, daß diese Verbindlichkeiten, Regeln, und Gesetze nicht anders erkläret werden können, als wenn ihre äuserliche Ursache in der Definition ausgedrückt wird? Alexander hätte freylich wol den Knoten, den er mit dem Degen aufgelöset hat, begreifen können, wenn er auch, daß ihn Gordius geknüpft, nicht gewußt hätte. Da übrigens die Verbindlichkeit der Körper ein Gesetz in sich begreift, wie Horaz singt:

Der gebundene Promotheus sieht sich frey; aber ihn hindern Jupiters Gesetze. Epodon. Ode 17. v. 67. & 69.

ferner ein Gesetz nicht allein mit Worten, sondern auch schriftlich ausgedrücket werden kann; so ist es klar, warum einige das Wort Lex (von ligare) verbinden, Thomas I. 2. Quæst. 90. andere, wie Cicero, de LL. I. von *legere*, lesen, herleiteten.

§. LXX.

Obgleich unzählige Handlungen der Thiere willkührlich, und subjectivisch zufällig sind (§. 41.), folglich keiner unbedingten Nothwendigkeit, keiner physischen Verbindlichkeit unterliegen; so erfährt doch das Thier eine bedingte Nothwendigkeit (§. 38.) zu handeln, oder nicht zu handeln, in soweit, daß es etwas erhalte, oder fliehe, handeln, oder nicht handeln kann, und diese bedingte Nothwendigkeit ist es, die man metaphorisch des Thieres **leidende Verbindlichkeit** nennt. Da es aber nebst den Vorstellungen des Guten, und Bösen, welches die Spornen und Triebfedern des Verlangens und Abscheues sind (§. 21. 22.), keine andere Bande giebt, wodurch das Vermögen des Verlangens angehalten werden könnte, etwas an-

zunehmen, oder zu verwerfen; so ergiebt sich die Folge, **daß die Verbindung der Triebfedern, und Anspornungen mit den willkührlichen Handlungen, das Wesen der thierischen activen Verbindlichkeit sey;** jener Satz aber, der dieselben ausdrückt, **das Wesen des thierischen Gesetzes ausmache.**

Wenn du nach dem Stocke greifst, den Hund zu schlagen; so legst du ihm durch die Vorstellung des Uebels die Nothwendigkeit zu fliehen auf; zeigst du ihm ein Stück Fleisch; so versetzest du ihn durch die Vorstellung des Guten in die Nothwendigkeit, sich dir zu nähern. Ein gleiches geschieht, so oft der natürliche Trieb die innere Empfindung, und diese den Gedanken eines Guten oder Uebles erweckt (§. 22.), denn da sehen sich die Thiere in die Nothwendigkeit versetzt, Leib und Leben zu schützen, und allem dem auszuweichen, was ihnen schädlich scheint. Diese Nothwendigkeit ist keineswegs physisch (§. 38.); denn der Willkühr bleibt nichts destoweniger dem Thiere unbenommen (§. 41.); derselbe ist also hypothetisch, und wird ganz recht die thierische Nothwendigkeit genannt. Jede Nothwendigkeit setzt eine Regel, ein Gesetz, voraus. Es giebt also auch ein thierisches Gesetz. Der nemlichen Meynung sind Lucrez, welcher sagt:

Glaube vielleicht nicht, daß nur die Thiere durch diese Gesetze verbunden werden. R. N. II. v. 717.

und Macrobius:

Die Natur, spricht er, hat den Thieren ein ewiges Gesetz gegeben, daß sie ihr Geschlecht durch die Fortpflanzung verlängern sollen. VII. Saturn. C. ult. Sieh Cocceji Dissert. ad Grot. IV. §. 42.

§. LXXI.

Weil die willkührlichen Handlungen, indem sie zugleich von der Freyheit abhängen, frey und sittlich sind (§. 55.); so werden auch die Arten von Verbindlichkeit, Gesetze, und hypothetischer Nothwendigkeit, denen sie unterliegen, sittlich genannt. Der verbindet also sittlich den andern, der die wahrhaft guten, und wahrhaft bösen Folgen mit der freyen Handlung verknüpft (§. 70.), und dadurch den Handlenden in den Stand setzet, diesen Zusammenhang einsehen und beurtheilen zu können (§. 70. 32.). Da aber ein Urtheil dieser Gattung eine Bewegursache, ein Bewegungsgrund heißt (§. 32.); so läßt sich nicht mehr zweifeln, daß die active sittliche Verbindlichkeit, die Verbindung des wahren Guten, oder wahren Uebels, mit der freyen Handlung, in sofern sie Bewegungsgründe abgeben, ein sittliches

Ge=

Gesetz aber, der die sittliche Verbindlichkeit ausdrückende Satz, oder, welches gleichviel heißt, die Regel sey, nach der man die freye Handlung abmessen muß, und daß endlich durch die passive Verbindlichkeit die Nothwendigkeit verstanden werde, freye Handlungen der activen Verbindlichkeit, und dem Gesetze gemäß, einzurichten.

Obschon diese Erklärung der sittlichen activen Verbindlichkeit, welche Wolf gegeben hat, vielen mißfält; so wird sie doch aus Cumberlands und Puffendorfs Grundsätzen, denen sie lieber beypflichten wollen, sattsam gerechtfertiget. Denn dieser nennt in I. N. & G. L. I. C. I. §. 21. die Verbindlichkeit das, vermittelst dessen jemand durch eine sittliche Nothwendigkeit etwas zu thun, zuzulassen, oder zu dulten, angehalten wird. Endlich aber, da er sich L. I. C. VI. §. 5. Puffendorfs Worte bedient, sagt er: Nichts kann die menschliche Seele in die Nothwendigkeit versetzen, etwas zu thun, oder zu unterlassen, als die Erwägung des Guten oder Bösen, das aus unserer Handlung entsteht. Es ist also klar, daß auch jener sittlich verbinde, der die wahrhaft guten und bösen Folgen mit der freyen Handlung verknüpft, und sie zugleich offenbahrt. Puffendorf betrachtet noch ferner de off. hom. & civ. 1. 2. §. 2. & 3. & Dei. N. & G. I. I. 21. & I. VI. 1. 5. die Verbindlichkeit unter einem doppelten Gesichts-

puncte,

puncte, wie sie sich nemlich im Verbindenden, und wie sie sich im Verbundenen vorfindet, oder activisch, und passivisch; welche Abtheilung doch nichts weniger, als verschiedene logische Gattungen, sondern nur verschiedene Rücksichten der Verbindlichkeit bedeutet. Eben diesen Begriff von der activen Verbindlichkeit drückt Scipio beym Livius XXVI. 49. vortreflich aus: Das römische Volk, sagt er, welches die Menschen lieber durch Wohlthun, (durch die Vorstellung des Guten), als durch Furcht, (durch die Vorstellung des Bösen), verbinden will. Auch die römischen Rechtslehrer sagen, das Wesen der Verbindlichkeit bestehe in dem, daß sie einen anhält, etwas zu thun. L. 3. D. de ob. & act. Das sittliche Gesetz aber beschrieben sie so, daß sie mit uns ganz übereinkommen. L. 1. & 2. Digest. de LL. Wenn aber Cicero, und viele andere das Gesetz, die Ursache nennen, die das befiehlt, was zu thun ist, und das Gegentheil verbietet, de LL. I. 2.; so zeigen sie klar an, daß aus diesem zur Handlung erwachsenden Vermögen, welches den Zusammenhang der Dinge, und folglich auch die Verbindung des Guten, oder Bösen mit der Handlung einsieht, die Richtschnur der Handlungen begriffen werde, und daß ferner aus der activen Verbindlichkeit das Gesetz selbst fliese.

§. LXXII.

§. LXXII.

Aus dem, daß das sittliche Gesetz, und die sittliche Verbindlichkeit von den Bewegungsgründen ihre Bestimmung erhalten, und blos allein mit freyen Handlungen sich beschäftigen, läßt sich ohne Mühe einsehen, daß es dem Subjecte, welches so verbunden wird, mit dem Gebrauche des Verstandes und Willens begabt seyn müsse (§. 44.), das Object einer solchen Verbindlichkeit, eines solchen Gesetzes, aber nur solche Handlungen seyn können, die ganz zufällig, und weder einer innern Nothwendigkeit, noch einem physischen Zwange unterworfen sind, die folglich der Verbundene begehen, oder unterlassen kann (§. cit.). Daher kommen die bekannten Regeln: **Aufs Unmögliche erstreckt sich keine Verbindlichkeit, und keine Verbindlichkeit kann zuwege bringen, daß das, was keinem angehören kann, einem zugehörig werde.** L. 185. und L. 182. de R. I.

Gleichwie also die vernunftlosen Thiere, die Kinder, die Rasenden, Schlaffenden, und Berauschten, einer sittlichen Verbindlichkeit unfähig sind (§. 55.); so ist auch das Geschehene, was nicht ungeschehen gemacht werden, und von keinem Bewegungsgrunde mehr abhangen kann, ingleichen auch die unbedingt nothwendigen Handlungen,

als das Athemholen, Wachsen, nicht weniger die Wirkungen des Verstandes, in soweit sie nur logischen und psychologischen Regeln folgen (§. 17. 18.), auch die blosen Dultungen, keineswegs unter die Objecte der Verbindlichkeit, und des sittlichen Gesetzes zu zählen. Oft ist die Handlung in einem Zustande, und einer Person möglich, welche aber die Kräfte des andern Zustandes, der andern Person, übersteigt. Die nemliche Handlung kann also bisweilen das Object des Gesetzes und der sittlichen Verbindlichkeit seyn, bisweilen kann sie es wieder nicht seyn.

§. LXXIII.

Da überdieses einem ein Gesetz geben, nichts anders heißt, als ihn verbinden, daß er was thue oder unterlasse (§. 69.), das Wesen der leidenden Verbindlichkeit aber nicht im blosen Zusammenhange des Guten oder Bösen mit den Handlungen bestehet; sondern auch zugleich eine That hinzukommen muß, die den Handlenden zur Erkänntniß dieses Zusammenhanges führt (§. 71.), welche That wir die **Kundmachung** nennen; so ist klar, daß die Kundmachung zum Wesen des Gesetzes, und nicht blos unter seine äuserlichen Bedingnisse gehöre, und daß ein Gesetz, eine Verbindlichkeit zu Dingen, deren Unwissenheit zu überwinden nicht von den Kräften des Handlenden abhängt, ein offenbarer Widerspruch sey.

Die

Die Unwissenheit, deren Ueberwindung in der Macht des Handlenden lag, oder wie sich Paulus in L. 9. D. §. 2. de I. & F. Ig. ausdrückt: Die Unwissenheit einer Sache, die man bey genauer Untersuchung sich hätte bekannt machen können, wird die überwindliche, sonst aber die unüberwindliche, genannt. Nur die letztere also, oder die unüberwindliche schließt die Verbindlichkeit und das Gesetz aus; und in diesem Verstande haben die Kaiser verordnet, daß die Gesetze von allen verstanden werden müssen. L. 9. C. de L. I. Jenes Gesetz aber, was Caligula, mit den kleinsten Buchstaben geschrieben, und auf einem sehr hohen Orte ausstellen lies, damit es niemand lesen könnte, wird kaum den Namen eines Gesetzes verdienen. Dio Cassius LIX. 28. Weil aber die Verstandeskraft ungleich, und verschieden ist (§. 51.); so mag es geschehen, daß die nemliche Unwissenheit für einen überwindlich sey, die doch für den andern wieder unüberwindlich ist. Und daher kam es, daß die Römer den Weibern, Soldaten, Unmündigen, und Bauern, sehr oft die Gesetze ohne Nachtheil nicht zu wissen, zugelassen haben. L. 9. D. §. 1. de I. & F. Ignor.

§. LXXIV.

Jedes Gesetz besteht also aus zwey Theilen; in dem einen werden die Folgen einer freyen Handlung, oder Unterlassung zum voraus bestimmt, in

so-

sofern sie denselben zu Bewegungsgründen dienen, und im andern wird gesagt, was vermöge dieser Verbindlichkeit etwas zu thun, oder zu unterlassen sey; jener wird das **Förmliche** des Gesetzes, die **Verbindlichkeit**, das **Gebot**, dieser das **Materiäle** des Gesetzes, der **Satz**, der **Ausspruch**, genannt. Und weil die mit den Handlungen, als Bewegungsgründen verknüpften Folgen, in sofern sie gut, Belohnungen, und in soferne sie böse sind, Strafen im weitesten Verstande heissen, so muß auch die Strafe, oder die Belohnung, nothwendig unter des Gesetzes wesentliche Bestandtheile gehören.

Grotius de I. B. & P. II. XX. §. 1. und mit ihm Puffendorf I. N. & G. VIII. C. IV. §. 3. und Coccejus Dissert. XII. §. 539. erklären die Strafe auf folgende Weise: Sie sey, sagen dieselben, ein (physisches) **Uebel der Duldung, welches wegen eines (sittlichen) Uebels der Handlung auferlegt wird**; wir sind also mit ihnen fast einig. Es setzen einige noch die Worte: **von dem Obern** hinzu; sie betrachten aber auf solche Art nicht die Strafe überhaupt, sondern insbesondere. Denn wir werden schon in der Folge zeigen, daß auch eine Verbindlichkeit ohne Obern unter gleichen gar wol statt haben könne. Es irren aber sowol diejenigen, welche mit dem Heineccius I. N. & G. I. 9. eine Verbindlichkeit ohne Belohnung, oder Strafe zugeben,

als

als jene, die von Strafen ohne Gesetz träumen. Denn, ob man gleich mehrere alte Gesetze kennt, die auf die Uebertreter keine Strafe setzen, (Grotius L. II. C. V. 16. not. t.); so waren doch diese Gesetze mit willkührlichen Strafen und mit der beygefügten Clausel: unrecht gethan, dergestalt geschützt, daß es jenem, der anders handelte, zur Schande gereichte; und dieses hielt man, wie Livius X. c. 9. bemerkt, für eine hinreichende Verbindlichkeit des Gesetzes. Allein, weder das Verbrennen der Thiere, Levit. XX. v. 15. noch die Krankheit im Menschen, und das Ungemach, so sie begleiten, z. B. die Verhinderung im Handel und Wandel, und im Amte, sind eigentlich Strafen zu nennen; es wäre dann, daß sie aus einem sittlichen Gesetze, und aus einer sittlichen Handlung ihren Ursprung nähmen. S. Grotius de I. B. & P. II. XX. §. I.

§. LXXV.

Einem die Bewegungsgründe, was zu thun oder zu unterlassen, anzeigen, von denen er urtheilt, sie wären schon vorher mit der Handlung verknüpft gewesen, heißt, ihm einen **Rath** geben, ihn **bereden, ermahnen.** Weil aber die Urtheile bald wahr, bald falsch sind (§. 30.); so wird auch der Rath und die Beredung billig in gute und böse abgetheilet. Ein Rath, eine Beredung,

und Ermahnung hat also für sich weder Kraft, noch Verbindlichkeit, weil hierdurch nur die anderswoher gesammelten Verbindlichkeiten erläret, und vorgestellet werden.

Daß das Bereden das Mittel zwischen rathen und ermahnen sey, beobachtet auch Ulpian in L. I. §. 3. D. de Serv. Corr. Denn rathen kann einer, wenn er einen guten, und wenn er einen bösen Anschlag giebt. Ist der Rath gut, z. B. der Rath der Aerzte; so ist gar die Nothwendigkeit da, das zu thun, was gerathen wird; doch ist sie nicht aus dem Rathe, sondern aus der vorhergehenden Verbindlichkeit, dem vorhergehenden Gesetze, entsprungen. Denn niemand, sagt Cajus, wird durch den Rath, an und für sich betrachtet, verbunden, weil es jedem frey steht, zu untersuchen, ob der Rath gut ist. L. 2. in fin. D. mand. Wenn einer dem andern Beweise anführet, warum er sich mehr auf die Rechtsgelehrtheit, als auf die Arzneykunde verwenden soll; so räth er ihm, doch legt er ihm deshalben noch keine Nothwendigkeit auf, das zu thun, was er ihm anräth. Die also mit Thomasius lehren, daß der Rath verbinde, Fund. I. IV. §. 59. und daß er ein Gesetz sey, I. V. 2. vermischen die kläresten und deutlichsten Dinge untereinander, und weichen ohne Ursache von dem gemeinen Redegebrauch ab. Nach diesem mag man auch die vom Hobbes XIIII. §. 1., und nach ihm vom Puffendorf O. M. I. IV. §. 1., und endlich auch vom Thomas I. C. IV.

§. 32. 35. C. V. §. 2. angeführten Unterschiede zwischen Rath und Gesetz beurtheilen.

§. LXXVI.

Nun wird es leicht seyn, die Verschiedenheit, Größe, und Stärke der Verbindlichkeit und des Gesetzes abzuwägen. Verschiedene Gattungen des Zusammenhanges der Bewegungsgründe, und der freyen Handlungen, bringen auch allerley Arten der Verbindlichkeiten und Gesetze hervor. Erstreckt sich das Gesetz auf alle Menschen; so ist es **allgemein**, ein **Universalgesetz**: erstreckt es sich auf eine gewisse Klasse derselben; so ist es ein **besonders**, ein **Particulargesetz**. Ein **Privilegium** aber erhält einer, wenn ihm eine gewisse Freyheit, ein Recht auszuüben, mit Ausschliesung anderer, ertheilt wird. Wird das mit der Handlung verknüpfte Gute, oder Böse, durch die Handlung selbst allein erreicht; so wird das Gesetz, und die Verbindlichkeit eine **innerliche**, sonst aber, wenn zugleich eine andere Mitursache zu dessen Erreichung beytragen muß, eine **äuserliche** genannt. Jene Verbindlichkeit, die aus Belohnungen entsteht, pflegt man die **einladende**, die andere aber, so aus Strafen entsteht, die **nöthigende** zu heisen. Treibt sie die Menschen an, daß sie was thun; so

erhält sie den Namen der **bejahenden**: treibt sie dieselben an, daß sie was unterlassen; so erhält sie den Namen der **verneinenden** Verbindlichkeit. Und weil jede Verbindlichkeit auf das Gesetz nothwendig ihre Beziehung nimmt (§. 68.); so drückt das **belohnende** die **einladende**, das **strafende** die **nöthigende**, das **gebietende** die **bejahende**, und das **verbietende** Gesetz die **verneinende** Verbindlichkeit aus.

Einige glaubten, die Verbindlichkeit, und das Gesetz im eigentlichen Verstande, würden nur durch die Strafen geschützet, wie Puffendorf I. N. & G. I. II. §. 7. und Heineccius I. N. & G. I. 9. Doch nehmen diese das Gesetz im engsten Verstande. Das Gegentheil aber lehrt uns sowol Ulpian, da er sagt: daß nicht blos durch die Furcht vor den Strafen, sondern auch durch ermunternde Belohnungen, rechtschaffene und gute Bürger zu machen wären. L. I. D. de I. & I. als auch das vierte der zehen Gebote. Weit entfernt also, daß wir denjenigen widersprechen solten, welche sagen, der Mensch werde durch Hoffnung, und Furcht, das heißt, durch die Vorstellung des zu erhaltenden Guten, und bevorstehenden Bösen (§. 25.), hierzu verbunden. (sieh Thomas Fund. I. C. IV. §. 60. und Treuer ad Puff. I. II. 14.), wenn nur recht erkläret wird, daß hier nicht blos die Auslegung des Guten oder Bösen, sondern auch zugleich dessen Verbindung mit der Handlung verstanden werde.

de. Nunmehr sehen wir ein, warum Modestin in L. 7. D. de L. I. das Gebieten und Verbieten die unmittelbare, das Strafen aber die mittelbare Kraft des Gesetzes nennt. Diesen beiden Abtheilungen ist auch das Belohnen hinzuzusetzen, keineswegs aber das Ermahnen, oder Rathen (§. 75.), wie Thomas vermeynet. Fund. I. V. §. 4. Dadurch geschieht es, daß in der Sache selbst nur eine Kraft des Gesetzes ist, nemlich die Verbindlichkeit, etwas aufzuerlegen. Ob auch das Zulassen dazu gehöre, wie L. 7. meldet, werden wir in der Folge sehen. S. L. 2. D. de LL.

§. LXXVII.

Der mit der nemlichen freyen Handlung verknüpfte Bewegungsgrund, kann ferner, nach dem Zeugnisse der Erfahrung, entweder als einer und einfach, oder als vielfach und zusammengesetzt betrachtet werden. Der zusammengesetzte Bewegungsgrund begreift die Vielheit, oder Quantität, ebenderselben Einheiten in sich, welche, nachdem sie bald zu dem grösten, bald zu dem mindesten Bewegungsgrunde hinzukommen, anwachsen, oder abnehmen, und bald stärker, bald schwächer den Handelnden verbinden muß. Daraus wird nun klar erhellen, warum das Gesetz, und die Verbindlichkeit zu Begehung oder Unterlassung einer Hande-

lung, in die einzige, oder einfache, und in die vielfache, oder zusammengesetzte, die nemlich aus mehrern einfachen Dingen besteht, warum sie ferner in die grösere, mindere, kräftigere, oder schwächere eingetheilet werde, und warum endlich die Stärke und Quantität der Verbindlichkeit, und des Gesetzes, nach der Größe und Stärke des mit der Handlung verknüpften Bewegungsgrundes abzumessen sey.

Gesetzt den Fall, das Aß wäre die kleinste unter allen Münzen, und es ergieng das Gesetz: wer in der Schule schwätzen wird, soll um ein Aß, wer aber in der Kirche schwätzen wird, um zwölf Aße gestraft werden. Hier siehst du nun die erstere Verbindlichkeit einfach, die letztere zusammengesetzt; indem sie in zwölf Theile sich auflösen läßt, welche, einzeln genommen, nur einen Theil des Gesetzes und der Verbindlichkeit, zusammengenommen aber die ganze Verbindlichkeit, das ganze Gesetz, ausmachen. Weil man demnach hier das Aß, um die Größe und intensive Quantität der zusammengesetzten Verbindlichkeit zu finden, als eine Einheit betrachtet; so wird das Aß das Maaß der Verbindlichkeit genannt; denn hieraus erkennet man, daß die erstere Verbindlichkeit von der andern an Quantität und Stärke eilfmal übertroffen werde. Stelle dir ferner vor, Titius besitze ein zehnmal größeres Vermögen der Beurtheilungskraft, über die Folgen einer Handlung zu urtheilen, als Cajus; so wird auch der Bewe-

wegungsgrund des Titius (§. 31.), und folglich seine Verbindlichkeit zehnmal stärker seyn. Sieh Matth. XXV. v. 14. Dieser ist also der reichhaltigste Grundsatz, woraus sogar die mathematische Känntniß der Verbindlichkeit und des Gesetzes fließt, und die Hauptlehre des Puffendorfs (de off. l. I. §. 14. & c. XVII. §. 13.) und anderer, daß nemlich die affirmative Verbindlichkeit der negativen, und die durch Hoffnung einer Belohnung einladende, der durch Furcht einer Strafe nöthigenden Verbindlichkeit weiche, muß allerdings beschränkt werden.

§. LXXVIII.

Wer immer eine freye Handlung begehen oder unterlassen kann, weil sie weder geboten, noch verboten ist, der hat die Erlaubniß, eine Handlung zu unternehmen, oder dieselbe zu unterlaßen, und in diesem Verstande keine Verbindlichkeit (§. 71.); sintemal dieselbe durch die bloße Erlaubniß ganz ausgeschlossen wird. Wo aber ein Satz, der die Erlaubniß, so einem zukömmt, oder, welches gleich viel ist, die Verneinung der Verbindlichkeit und des Gesetzes ausdrückt, zugleich die sittliche Nothwendigkeit in sich enthält, daß jenem, dem etwas erlaubt wird, von niemanden ein Hinderniß geschehe, daselbst macht die Erlaubniß ein Verbot, oder verbietendes Gesetz (§. 76.). Jedoch pflegt

es öfters zu geschehen, daß die Gesetze, welche die Erreichung eines Endzweckes gebieten, aus mehrern gleich guten Mitteln (§. 65.), zwar eines, aber, ohne eben zu bestimmen, welches, überhaupt, und ohne Unterschied, vorschreiben, und die Wahl dem Handelnden überlassen; welche Art der gebietenden Gesetze unter jener Beziehung zum Theile die **erlaubenden** genannt werden **können.**

So lassen sich wenigstens die Meynungen derjenigen vereinigen, welche nicht nur untereinander, sondern auch von sich selbst, abzuweichen scheinen. Grotius (I. I. 9.), und Puffendorf (I. N. & G. I. VI. 15.), wollen das Erlauben für keine Handlung des Gesetzes erkennen, sondern sowol der eine (de I. B. & P. I. I. 17. n. 2. & II. III. 15.) als auch der andere (I. VI. 15. & II. VII. §. 3.), haben ein Gesetz angenommen, das die Erlaubniß frey zu handeln überläßt. Cicero selbst sagt: man müsse sehen, ob das Gesetz etwas befehle, oder erlaube. II. Juvent. 49. Wo kömmt also dieses Gesetz wol anders, als von der disjunctiven Verbindlichkeit her? Das Gesetz: ernähre dich, führe ich hier zum Beispiele an, welches zwar ein gebietendes, dennoch aber in soweit, als es dem Menschen, was er für eine zu seinem Endzwecke gleich taugliche Speise wählen wolle, überläßt, ein erlaubendes Gesetz ist. Denn, wenn die Erlaubniß bös, und ohne alle Verbindlichkeit ist; so wird weder eine Vorschrift,

noch

noch Richtschnur (§. 69.), noch ein Strafgebot (§. 74.) eine Handlung zu unternehmen, und folglich auch kein Gesetz vorhanden seyn, weil ohne Verbindlichkeit, ohne Gebot, und ohne Vorschrift der ganze Begriff von einem Gesetze wegfällt. Warum behaupten also Coccejus (ad *Grotium* I. I. §. 9.), Barbeyrac (ad *Grotium* I. I. §. 9.), und Burlamaque (I. X. §. 5. 7.), daß die Gesetze, indem sie eine gewisse Maße desjenigen, was unter selbiger begriffen ist, vorschreiben, die Erlaubniß, welche die Wirkung des Gesetzes ist, ertheilen? gerade, als ob die Erlaubniß nicht auch nach aufgehobenem Gesetze bliebe? denn entweder wird das erlaubt, was vormals verboten war, und da ist das Gesetz nicht sowol für ein neues Gesetz, als für eine Aufhebung des alten zu achten, oder die Erlaubniß erstreckt sich auf das, was vormals nicht verboten war, und diese hat nicht sowol das Gesetz, als eine andere wirkende Ursache. Solte also noch jemand das, was keine Verbindlichkeit hat, ein erlaubendes Gesetz nennen; so würde er das Wort, Gesetz, nicht gehörig brauchen, und in eine leere Logomachie verfallen.

§. LXXIX.

Weil wir durch die mit unsern freyen Handlungen verknüpften Bewegungsgründe, als Folgen betrachtet, etwas zu thun oder zu unterlassen ver-

bunden werden (§. 71.); jene Handlungen aber, die gute Folgen haben, und den Handlenden vollkommener machen, gut, diese hingegen, die böse Folgen haben, und den Handelnden unvollkommener machen, böse sind (§. 60.); so ist der Endzweck einer jeden Verbindlichkeit, eines jeden Gesetzes, unsern Willen durch die Vorstellung des Guten zum Verlangen, und durch die Vorstellung des Bösen zum Abscheue zu reitzen, damit wir, wenn wir Gutes thun, uns vollkommener machen, und durch die Unterlassung des Bösen die Unvollkommenheiten vermeiden. Wie könnte nach dieser Erklärung dasjenige den Namen eines Gesetzes erhalten, welches das Böse befiehlt, und das Gute verwehrt?

Wir haben gesehen, daß das vermeynte Gute ein wahres Uebel, und das vermeynte Uebel ein wahres Gute (§. 33), und das mindere Gute, welches das größere verhindert, vergleichungsweise ein Uebel, dahingegen das mindere Uebel, das ein größeres ausschließt, vergleichungsweise ein Gutes sey (§. 31.). Die Verbindlichkeit also, jenes zu suchen, und dieses zu fliehen, ist keine wahre, sondern falsche, täuschende, und trügende. Wir finden demnach in der vom Grotius gegebenen Bestimmung des Gesetzes, daß sie die verbindende Vorschrift der sittlichen Handlungen sey, jenen Zusatz: zu dem, was Recht ist, ganz überflüssig. de I. B. & P. I. I. §. 9., denn

Befehle, die was Unrechtes vorschreiben, können immer eher etwas anders, als Gesetze, heisen: Wenn unerfahrne Aerzte und Quakſalber anſtatt der nützlichen Arzney, tödliche vorschreiben; ſo kann man dieſes, wie ſich Cicero de L. L. II. 5. ausdrückt, kein Gebot der Aerzte heiſen. Dieſes ſcheinen Hobbes de Civ. I. 14., und Puffendorf I. N. & G. I. VI. 1. nicht alzuwol überdacht zu haben, wenn ſie ſagten: der Rath ſey vom Geſetze ſo unterſchieden, daß jener auf den Nutzen des Annehmenden, dieſes auf den Vortheil des Gebenden gerichtet ſey; ſintemal kein Geſetz über die Vollkommenheit desjenigen, dem es gegeben wird, hinausgehen darf.

§. LXXX.

Wer ſo handelt, daß er die Uebereinſtimmung ſeiner Handlungen mit den Geſetzen zum Ziele hat, der **beobachtet die Geſetze**, und gehorcht ihnen. Nicht anders alſo kann einer den Geſetzen gehorchen, als wenn in Anſehung des Verſtandes eine **lebhafte Känntniß** derſelben hervorleuchtet, und auf dieſe Känntniß auch von Seite des Willens ein zu Begehung der Handlung hinreichendes und thätiges Beſtreben (§. 79.) folgt. Alsdann aber äuſert ſich erſt dieſe Thätigkeit, wenn der, welcher dem Geſetze nachleben will, ſich aller möglichen, und mit dieſem Endzwecke nothwendig

ver-

verbundenen Mittel bedient (§. 57.), und zu dem Ende alle überwindliche Hindernisse der Erfüllung wegräumt, den Ort, die Zeit, alle übrigen Umstände, ohne welche eine Handlung nicht geschehen kann, mit einem Worte, die Gelegenheiten, soviel in seinen Kräften liegt, nicht nur ergreift, sondern sie auch zum Voraus sieht.

Zum Beispiele diene uns das Gesetz: Sorge für deine Gesundheit; welchem Gesetze gewiß keiner gehorcht, als der es kennet, und daher jeder Gelegenheit, wo er sich eine Krankheit zuziehen könnte, so viel an ihm liegt, ausweicht, alle Hindernisse, die seiner Gesundheit entgegenstehen, wegräumt, und die Mittel hervorsucht, sie zu erhalten, und dieselbe wieder herzustellen. Denn da alles dieses zusammen mit einander verknüpfet ist, und der Verbindlichkeit zu einem aus den verknüpften Dingen der Verbindlichkeit zum andern nothwendig entspricht; so waltet gar kein Zweifel ob, daß die Verbindlichkeit zum Zwecke auch die Verbindlichkeit zu allen nothwendigen Mitteln des Zwecks in sich begreife. Die erstere wird die nothwendige (fundamentäle), die andere, die nicht nothwendige (nicht fundamentäle), genannt. Wenn also einer das, was das Gesetz vorschreibt, zwar thut, doch nicht in der Absicht, selbiges zu erfüllen; so beobachtet er das Gesetz nur materiäl, und begeht zwar eine physisch gute Handlung, doch sagt man von ihm noch nicht, daß er dem Gesetze gehorche. Indessen darf man sich dadurch noch nicht auf den Gedanken verlei-

sen lassen, als wäre zu jeder einzelnen Handlung die Aufmerksamkeit aufs Gesetz erforderlich, — nein — sondern es ist die Aufmerksamkeit überhaupt zureichend, die nemlich in der freyen Fertigkeit zu handlen liegt, und die sie die virtuäle und erklärende Verbindlichkeit heisen. Sieh H. Thomas 2. 2. Q. 104. Art. 8. ad 2. Uebrigens ist es klar, daß derjenige, der dem Gesetze gehorcht, entweder das Gute verlangen, oder das Böse fliehen, oder auch beides zugleich thun könne (§. 74.).

§. LXXXI.

Sittlich das Gesetz übertreten, oder sündigen, wird also von dem gesagt, der die freye Handlung gerade nicht so bestimmt, als er sie der Vorschrift gemäß zu bestimmen, verbunden gewesen wäre; wenn er nemlich das thut, was verboten, und das, was befohlen ist, unterläßt. Jede Uebertretung des Gesetzes kömmt nun entweder von einer überwindlichen (§. 73. Sch.) Unwissenheit desselben, oder von dem Bestreben des Willens her, der, weil er zum Handeln unthätig ist (§. 80.), gerade ins Nichtgehorchen seine Thätigkeit setzt. Und dieses trägt sich erstens zu, wenn die zur Erfüllung des Gesetzes nothwendigen, und von der Freyheit des Handelnden abhängigen Mittel, entweder gar nicht, oder vielleicht gar die entgegen-

gesetzten angewendet werden. Sodenn, wenn entweder Hindernisse in den Weg gelegt, oder nicht nach Kräften gehoben, und endlich, wenn günstige Gelegenheiten nicht benutzet, oder wol gar diejenigen aufgesucht werden, die der Erfüllung des Gesetzes im Wege stehen.

Jetzt wird man die Wahrheit nachstehender Folgen beurtheilen können. Wer sich in einer unüberwindlichen Unwissenheit des Gesetzes befindet, oder den Inhalt des Gesetzes zu erfahren, keine Gelegenheit gehabt hat, der ist hierzu nicht verbunden (§. 72.); und kann folglich das Gesetz sittlich nicht übertreten. II. Ist die Gelegenheit, die uns zur Uebertretung des Gesetzes anreitzet, oder die Gefahr zu sündigen, sorgfältigst zu vermeiden, sonst fehlt der thätige Willen zu Erfüllung des Gesetzes, und eben dadurch wird das Gesetz zum Theile verletzet (§. 80.); sieh Matth. V. v. 29. folg. III. So oft sich Umstände äusern, wobey das Mittel wider den Zweck streitet; so hört es ganz auf, ein Mittel zu seyn, und verwandelt sich in ein Hinderniß (§. 80.), welches man bey Seite schaffen muß. IV. Um eine Handlung zu unterlaßen, ist weder eine besondere Zeit, noch Ort, noch Gelegenheit nothwendig; daher sagt man: daß das bejahende Gesetz allzeit, aber nicht zu aller Zeit; das verneinende hingegen allzeit, und zu allen Zeiten verbinde; wie sich aber dieses zusammenräumt, werden wir schon anderwärts erklären. V. Der das Gesetz übertritt, muß entweder ein Uebel duften, oder

ein

ein Gutes vermissen, oder die positive und privative Unvollkommenheit (§. 24.) zugleich sich ziehen.

§. LXXXII.

Die Uebereinstimmung der Handlungen mit den Vorschriften ist ihre **Rechtheit**, und die **sittliche**, wenn sich die Handlungen auf die Freyheit des Handlenden beziehen. Die menschliche Handlung also, die mit den Gesetzen übereinkömmt, nennt man sittlich **recht**, die mit ihnen nicht übereinkömmt, heißt man **unrecht**, oder eine Sünde, welche die Griechen mit dem Worte *ανομιαν* ausdrücken. Damit also eine sittliche Handlung recht werden könne; so muß sowol vom Verstande (§. 80. 28. 29.), als auch vom Willen §. 80. 45.), ein richtiger Gebrauch gemacht werden; dazu aber, daß sie unrecht werde, ist jeder überwindliche Abgang eines dieser beiden Vermögen zureichend.

Weil das Gesetz das gebietet, was gut ist, und das, was böse ist, untersagt (§. 79.); so wird auch jene Handlung, die mit dem Gesetze übereinkömmt, sittlich gut, die mit ihm nicht übereinkömmt, sittlich böse genannt. Und so werden wechselsweise die freyen guten Handlungen für

rechte,

rechte, und die bösen für unrechte genommen, sie mögen hernach von dem Gesetze geboten, oder nur nicht verboten, oder erlaubt seyn; daher kömmt das alte Sprichwort: Gut ist das, was in seinem ganzen Umfange gut, übel ist, wo immer nur was mangelt. Denn, sagt Burlamaque: gleichwie jene Linie gerade heißt, worin kein Punct im mindesten von der Regel abweicht, und deren Theile dem Ganzen gleich sind; so kann auch im engen Verstande keine Handlung gut oder recht seyn, wenn sie nicht ganz, und in jedem einzelnen Theile mit dem Gesetze übereinkömmt. I. XI. §. 5. So spricht auch Cicero: Wenn wir etwas recht, oder gut gethan nennen, heisen wir es κατορθωματα, oder das, was alle Arten von Tugenden in sich enthält. de Fin. III. 7.

§. LXXXIII.

Die rechten Handlungen, in sofern sie den sittlichen Gesetzen nicht zuwider sind (§. 80.), pflegt man auch **sittlich mögliche** (§. 36.), und im weitesten Verstande **zulässige** zu nennen; alle unrechten Handlungen aber, die ohne Beleidigung der Gesetze nicht verübet werden können (§. 81.), sind **unzulässige**, und **sittlich unmögliche** (§. 37.), nemlich mit dem Anhange: wenn der Handlende was Gutes erreichen, oder was Uebles vermeiden will.

will (§. 74. und 38.). Weiter können die sittlich möglichen Handlungen entweder nur auf eine, oder auf eine doppelte Weise bestimmet werden; jene sind **sittlich nothwendige**, oder schuldige, diese **sittlich zufällige** (§. 38.), oder zulässige (§. 78.), und im engern Verstande erlaubte Handlungen. Die sittliche Möglichkeit in jeder dieser Annehmung heißt in Beziehung auf den Handlenden **ein sittliches Vermögen**, welches man von der Gewalt, oder dem physischen Handlungsvermögen (§. 37.) wol zu unterscheiden hat.

Auch hier widerspricht sich Hobbes selbst. Er, welcher de civ. cap. 1. §. 7. lehrte: daß durch sittliches Vermögen die Freyheit verstanden werde, sich der natürlichen Kräfte der rechten Vernunft gemäß zu bedienen; setzt nachher C. I. §. 14. eben dieses Vermögen wieder in eine gewisse und unwiderstehbare Kraft. Freylich wol hat der Mensch die unwiderstehbare Macht, sich durch Hunger oder Gift aufzureiben; aber nach Hobbesens eigenem Geständnisse steht ihm hier doch kein sittliches Vermögen zu (dict. §. 7.). Beide diese Vermögen sind also unter sich sehr verschieden. Aus dem, daß eine Handlung physisch möglich ist, weil ihr niemand widersteht, folgt noch nicht, daß sie auch sittlich möglich sey. Sehr schön spricht Papinian: **Man muß** nicht glauben, daß wir Thaten, welche die Frömmigkeit, unsern guten Namen, und die Ehrbarkeit verletzen, mit einem Worte, die

wider die guten Sitten sind, begehen können. L. 15. D. de Condit. Inst. Weil übrigens, wenn irgend was nothwendig, sein Gegentheil unmöglich ist, und so umgekehrt (§. 37.); so ist leicht zu begreifen, daß das gebietende Gesetz des einen, das Verbot des einen entgegengesetzten, und hingegen das verbietende Gesetz des einen, das Gebot des andern entgegengesetzten Dinges sey.

§. LXXXIV.

Alles dasjenige, **was sich gehört**, oder **zu thun geziemt**, heißt **Recht**, das die Griechen δεον, und die Lateiner Jus genannt haben; daher sie dieses Wort bald für eine **Eigenschaft**, ein **Attribut der Handlung**, bald für das, was gut und recht ist, nehmen (§. 60.); bald aber für den Satz, der das, was gut ist, mit Worten ausdrückt, oder für das Gesetz selbst (§. 47.) brauchen; bald verstehen sie wieder die Qualität der Person, das ist, das **sittliche Vermögen**, das, was gut ist, zu thun, darunter (§. 83.); an welche letztere Bedeutung auch wir zur Vermeidung aller Zweideutigkeiten uns halten wollen. Weil aber dieses sittliche Vermögen entweder in Ausübung sittlich nothwendiger, oder in Unterlassung sittlich unmöglicher, oder aber in Erwählung sittlich zufälliger Handlungen besteht (§. 82.); so wird

je-

jenes Recht den Namen des Rechts im strengen Verstande, dieses den Namen des zulassenden Rechts, oder der sittlichen Freyheit, erhalten.

Jus (das Recht), haben einige nicht am besten von dem Namen Jupiter (*Jove*), andere von *juvare*, und wieder andere wahrscheinlicher von *jubere*, abgeleitet; Cicero aber unterscheidet die *Jura* und *Jussa populorum* gar wol von einander, de L. L. I. 5. Es sind auch eigentlich die erlaubenden Rechte (Jura), keine Befehle (Jussa). Sehr wahr bemerkt Menagius: *Jus* stammet von δεον, wie *plus* von πλεον ab, das δ wird in ein J Mitlauter verwechselt, wie in *Jana* von *Diana*, *Jabolenus* von Διαβοληνος, *jaceo* von διακεω, Amœn. C. XXXIX. Ferner bedeutet Jus (Recht), das, was sich geziemet, was man thun, oder lassen muß, was gut ist. Paulus der Rechtsgelehrte, stimmt (L. II. D. de I. & I.) mit uns überein: Das heißt Recht, sagt er, was immer recht und billig ist. In diesem Verstande wird die active Verbindlichkeit (princ. Inst. de oblig.) so erkläret: sie sey das Band des Rechts, welches uns die Nothwendigkeit, (die passive Verbindlichkeit), etwas zu thun, auferlegt. Diese grammatikalische Bedeutung des Worts Jus (Recht) hat man öfters verschieden technisch gebraucht; bald nahm man es objectivisch für das Gesetz, bald subjectivisch für das sittliche Vermögen, bald für den Ort des Gerichts, bald für des Richters Spruch, bald für

die Blutsverwandschaft. S. L. 11. seq. D. de I. & I. Jedoch sind alle diese Bedeutungen aus der ersten geflossen. Burlamaque I. IV. 10.

§. LXXXV.

Das Recht, in der strengern Bedeutung, kömmt aus dem einfachen und bestimmten Gebote und Verbote; die sittliche Freyheit hingegen aus der Verneinung des Gesetzes, oder, wenn man lieber will, aus dem erlaubenden Gesetze, das nemlich überhaupt, und ohne eine ganze Bestimmung gegeben worden ist (§. 78.). Weil es aber kein Gesetz giebt, das nicht zugleich eine Verbindlichkeit haben solte (§. 69. 78.); so täuschen sich diejenigen nicht im geringsten, die jedes Recht für das, was auf die Verbindlichkeit gleichsam seinen Bezug nimmt, oder, um mich ihres Ausdrucks zu bedienen, für das Correlatum der Verbindlichkeit angeben. Denn, wenn man einmal die Verbindlichkeit, was zu thun oder zu lassen, gesetzet hat; so wird auch das Recht in der strengern Bedeutung gesetzt. Wo hingegen gar keine, oder eine nur unbestimmte und disjunctive Verbindlichkeit vorhanden ist, da ist sittliche Freyheit und erlaubendes Recht (§. 84.). Hieraus fließt jene sehr übliche Schlußfolge: das Wesen eines jeden

Rechts sey nach der Natur der Verbindlichkeit so, wie die Wirkung nach ihrer Ursache, zu beurtheilen.

Es werden sich anjetzt folgende Sätze leicht begreifen lassen. I. Kann es nicht geschehen, daß einer ohne das subjectivische Handlungsvermögen das thue, was physisch und an sich möglich, und folglich auch nicht, daß er ohne sittliches Vermögen, oder, ohne das Recht, subjectivisch betrachtet, das handle, was sittlich möglich ist. Gleiche Bewandniß hat es bey Unterlassung einer Handlung. II. Thun oder Unterlassen ist der Zweck der Verbindlichkeit; das Vermögen ist das nothwendige Mittel dazu. Ist also die Verbindlichkeit, etwas zu thun, vorhanden; so muß ich auch hierzu das Recht haben (§. 80. Sch.). Weil das Recht in der strengern Bedeutung von der Verbindlichkeit seine Bestimmung erhält, nicht aber das erlaubende Recht; so sagt man, daß das erstere effectiv, das andere nur reductiv aus der Verbindlichkeit entspringe, daß jenes das Recht im bejahenden, dieses das Recht im verneinenden Verstande sey. S. 5. Groot I. B. & P. I. I. 3. Thomas Fund. III. VII. §. 14. IV. Weil zu dem, was physisch (§. 72.), oder sittlich (§. 83.) unmöglich ist, niemand verbunden wird; so kann es auch dazu kein Recht geben. S. L. 7. §. 3. und L. 123. D. de V. O. V. Je ausgebreiteter endlich der disjunctive Satz im erlaubenden Gesetze ist, desto weiter erstreckt sich auch die sittliche Freyheit.

§. LXXXVI.

Weil das sittliche Vermögen (§. 83.) in dem Worte **Recht** enthalten ist (§. 84.); so sagt man von dem, der dieses sittliche Vermögen zur Handlung erwachsen läßt, er bediene sich seines Rechts. Die Ausübung des Rechts hat im lateinischen den Namen *Officium* (**Pflicht**), von dem Worte *efficiendo*, erhalten, welche bemeldete Pflicht man insgemein eine den Gesetzen angemessene **Handlung** zu nennen pflegt. Nach Maße der Verschiedenheit der Gesetze und Rechte giebt es auch verschiedene Arten von Pflichten. Die, so vom Rechte in strengerm Verstande hergeleitet sind, werden die **eigentlichen**, und zwar **bejahenden**, oder **verneinenden**; jene aber, die aus dem Rechte erlaubungsweise fliesen, die **uneigentlichen Pflichten** genannt. Die Alten haben also nicht ganz ungeschickt die eigentlichen Pflichten in das vorzügliche Gute, oder in den Endzweck selbst, und die uneigentlichen in das freywillige, oder objectivisch Gleichgiltige gesetzet.

Cicero, welcher der erste war, der das griechische Wort καθηκον, Officium, (Pflicht), (ad Attic. XVI. 11. und 14.) genennet, hatte selbige weder unter das Gute, das den ersten Platz einnehmen solte, noch unter dessen Gegentheil, sondern unter die gleichgiltigen Dinge gesetzt, welche sich

auf

auf den Endzweck beziehen. Fin. III. 16. folg. Jedoch hat er sie in seinen drey ersten Büchern de Officiis, die er nach stoischer Methode schrieb, so unterschieden: daß er eine Pflicht eine rechte, nach dem griechischen κατόρθωμα, die andere eine Mittelpflicht, nach dem griechischen καθῆκον, nannte; wovon nemlich, warum es geschah, eine wahrscheinliche Ursache angegeben werden kann. Off. I. 3. Und diese zweyfache Bedeutung haben auch die römischen Rechtslehrer beybehalten. S. L. 2. D. de Inoff. test. und L. 17. §. 3. D. Commod. Heutiges Tages aber ist die erste Bedeutung gewöhnlicher, und Pflicht wird für Schuldigkeit, und passive Verbindlichkeit, genommen. S. Köler Exercit. I. N. §. 477. Schon Seneca hat die Pflicht der insbesondern erlaubten Handlung (§. 83.), das ist, der Wohlthat, entgegengesetzt. III. Benef. 8. Nun ist es zu begreifen, warum man von zweyen sagt: sie thun das nemliche (physisch), da es doch sittlich nicht das nemliche ist. Weil es nemlich die Pflicht des einen, und nicht des andern ist.

§. LXXXVII.

So lange der nemliche Zusammenhang des Bewegungsgrundes mit der Handlung bleibt; so kann auch das Gesetz und die Verbindlichkeit, sie zu thun, oder zu unterlassen, nicht im mindesten

verrücket werden; in sofern aber, als der Zusammenhang der Bewegungsgründe mit der künftigen Handlung auf was immer für eine Art unterbrochen wird, in soweit hört auch nothwendig die Verbindlichkeit und das Gesetz auf, und der Verbundene wird von diesem moralischen Bande und Gesetze befreyet. Die **Befreyung** von der Verbindlichkeit, und die Loslassung vom Gesetze, wenn sie sich auf alle Theile der Verbindlichkeit, und des Gesetzes, an welches alle samt und sonders verbunden waren, erstreckt, heißt die **Aufhebung** des Gesetzes; erstreckt sie sich aber nur auf einen Theil desselben; so wird sie Derogation (die Einschränkung) des Gesetzes, und betrifft sie nur eine einzelne Person, so wird sie Dispensation (die Freylassung) vom Gesetze genannt. Es erhellet also, daß nur derjenige das Gesetz aufheben, einschränken, und vom Gesetze freylassen könne, der die Macht besitzet, die mit den Handlungen verknüpften Bewegungsgründe von selbigen zu trennen, und daß dort, wo entweder diese Trennung unmöglich ist, oder wo das Gesetz gar nicht verbindet, weder eine Aufhebung, noch Einschränkung, noch Freylassung desselben, statt haben könne.

Das Gesetz wird derogirt (beschränkt), sagt Modestin, wenn ein Theil davon aufgehoben; abrogirt aber, wenn es ganz aufgehoben wird. L. 102. D. de V. S. Die Aufhebung des Ge-

setzes geschieht aber, wenn entweder das Gegentheil zugelassen, oder ein neues Gesetz gegeben wird, in welchem Falle die neuern Gesetze den ältern vorgehen. L. fin. D. de Const. Princ. Der, welcher seiner erhaltenen Dispensation gemäß handelt, übertritt das Gesetz nicht, denn er ist von selbigem freygelassen. Erhält aber der Uebertreter, nachdem er das Gesetz schon verletzet hat, die Nachsicht der Strafe; so wird ihm dadurch keineswegs die Freylassung vom Gesetze verliehen. Nein! sondern dieses geschieht durch die Gnade des Gesetzgebers. L. I. §. fin. D. de Quæst. Jene wird der Nachsicht, diese der Mildigkeit zugeschrieben. S. H. Groot de æquit. Indul. & Facil. C. II. 59. Wenn man das Gesetz ohne Gefahr mit der in selbigem verbundenen Strafe belegt zu werden, und ohne Gefahr, die mit der Erfüllung desselben verknüpfte Belohnung zu verliehren, übertreten kann; so hat man die Freylassung in vollem Grade. Wenn aber in selbigen die bestimmte Strafe zwar nicht auferlegt, gleichwol aber hierdurch, wenn es nicht beobachtet wird, die Belohnung verlohren geht; so hat die Freylassung noch nicht ihren vollen Grad. Uebrigens vermischet man sehr unschicklich die Dispensation mit dem Privilegium (§. 76.).

§. LXXXVIII.

Jede Veränderung der Gesetze ist von der Ausnahme unterschieden, die aus ihrem Zusam-

menstose (aus ihrer Collision), entsteht. Dann aber zeigt sich dieser **Zusammenstos**, wenn zwey Gesetze, die weder verändert worden, noch sonst sich entgegengesetzt sind, durch irgend einen besondern Zufall dergestalt von einander abgehen, daß es unmöglich ist, beide zugleich in Erfüllung zu bringen. In welchem Falle also eine **Ausnahme**, das ist, eine solche **Bestimmung der Handlung, die mit dem einen Gesetze übereinkömmt, und dem andern in Ansehung des Zusammenstoses widerspricht**, nothwendig angenommen werden muß (§. 37.). Dabey muß man aber die Gesetze wol in Betrachtung ziehen, und wol erwägen, welches von beiden das andere an Stärke übertreffe; nicht weniger muß man die Ausnahme so anstellen, daß das stärkere Gesetz dem schwächern (§. 77.), die grösere Vollkommenheit der mindern (§. 79. Sch.), das Gute des Ganzen dem Guten des Theils (§. 34.), der Endzweck dem Mittel, und das Grundgesetz dem andern, das kein Grundgesetz ist (§. 80.), vorgezogen werde.

Weil einige Dinge für sich geschehen können, die sich doch bey gewissen Umständen widersprechen; so würde es höchst ungeschickt lassen, die Mögkeit des Zusammenstoses zu bezweiflen. Betrachten wir die beiden Gesetze: **Du solst dein Leben erhalten; du solst nicht töden.** Diese Gesetze sind einander zwar keineswegs im Wege, doch in dem

Falle, wo ich meinen Angreifer entweder töden, oder ich selbst umkommen muß, da ist die Erfüllung dieser beiden Gesetze unmöglich, und da kann es zu beiden keine Verbindlichkeit geben (§. 72.), sondern eines davon muß auser Acht gesetzet werden. Doch ist wol zu sehen, welches von beiden Gesetzen zuförderst zu erfüllen sey. Dieses, spricht Cicero, soll man vorzüglich erfüllen, was das wichtigste scheint. Juvent. II. 49. Welchen Ausspruch Wolf Inst. §. 48. 63. und 64. das perfective Gesetz nennt, wovon wir zu seiner Zeit mehreres reden werden. Hieraus ziehen wir diese Folgen: I. Daß im Zusammenstose beide Gesetze ungestört bleiben, und nur eines dem andern weiche, weil es die Umstände so erfordern. II. Daß es dort, wo nur ein einziges Gesetz ist, oder wo beide zugleich in Erfüllung gebracht werden können, keinen Zusammenstoß giebt. III. Daß eine im Zusammenstose begangene Handlung mehr widerwillen, als freywillig geschehen (§. 47.), und daß dort, wo die Gesetze gerade, und unmittelbar, und nicht blos aus einem besondern Zufalle einander entgegen, gar keine Collision, sondern blos eine ἀντινομια vorhanden sey. Quintil. V. II. 7.

§. LXXXIX.

Bisher haben wir uns mit der Verbindlichkeit und dem Gesetze überhaupt beschäftigt; nun aber wollen wir die vorzüglichsten Arten derselben unter-

suchen, die man sowol nach dem verbindenden Subjecte, das ist, dem Gesetzgeber, als auch nach dem Objecte, worauf die Verbindlichkeit und das Gesetz gerichtet ist, und nach der verschiedenen Kundmachungsart betrachten. Denn, da der verbinden kann, der das Vermögen hat, die Bewegungsgründe mit der Handlung zu verknüpfen (§. 71.); so ergiebt sich der Schluß, daß, wenn diese Verbindung von **Gott** kömmt, die Verbindlichkeit und das Gesetz ein **göttliches**, wenn sie von einem Menschen kömmt, ein **menschliches** heise. Endlich wird dieser Zusammenhang entweder aus der Natur, und dem Wesen der Dinge selbst, blos durch Hilfe des Lichtes der Vernunft begriffen, oder es ist zugleich in dem Willkühre eines vernünftigen Wesens, und auser der Natur der Dinge, gelegen; der erstere macht das **natürliche** Gesetz, und die davon abhangende Verbindlichkeit, der andere das **positive** Gesetz, und die davon abhangende positive und demselben nicht wesentlich zukommende Verbindlichkeit aus. Weil aber sowol die Möglichkeit, als Existenz der ganzen Natur von **Gott** herrührt (§. 2. und 8.); so läßt sich keine natürliche Verbindlichkeit, kein natürliches Gesetz begreifen, das nicht zugleich ein göttliches wäre; dahingegen das eingesetzte Gesetz, und dessen Verbindlichkeit göttlich, oder menschlich ist.

Das Gesetz und die Verbindlichkeit pflegen mehrere in das natürliche, und eingesetzte, das eingesetzte wieder ins göttliche und menschliche abzutheilen. Allein, da sie selbst gestehen, daß auch das natürliche Gesetz göttlich, und vom eingesetzten, oder geoffenbarten Gesetze unterschieden sey; so scheinen sie die Regel der Vernunftlehre, daß die einzutheilenden Glieder sich entgegen seyn müssen, ganz vergessen zu haben. Die natürliche Verbindlichkeit, das natürliche Gesetz, wird auch ein innerliches, das eingesetzte ein äuserliches genannt, ob wir schon in der Folge zeigen werden, daß auch das natürliche in das natürliche im engern Verstande, und in das äuserliche getheilet werde, nachdem es die von der Natur gesetzte Strafe, oder Belohnung entweder selbst vollzieht, oder einer andern vollziehenden Ursache bedarf. Niemand wird uns also folgende Sätze bestreiten: I. Es giebt göttliche und menschliche, natürliche und eingesetzte Strafen (§. 89. 74.). II. Die natürliche Verbindlichkeit wird ganz recht in die unbedingte, oder angebohrne, und bedingte, oder erworbene, abgetheilt (§. 10. 45.). III. Wenn sich die eingesetzte Verbindlichkeit der natürlichen nähert; so wird die Verbindlichkeit zusammengesetzt, oder vermischt, nemlich in Ansehung des materiälen, natürlich, und in Ansehung eines Theils des förmlichen, eingesetzet. IV. Weil Gott allen Dingen auf die vollkommenste Weise ihre Bestimmung giebt; so ist die göttliche Verbindlichkeit jederzeit recht, die menschliche aber (sintemal dieselben sich nicht selten irren) bisweilen unrecht, und nur die äuserliche

kann

kann ohne die innerliche seyn. Diese hat Puffendorf de I. N. & G. L. I. C. VI. §. 5. und 10. den sittlich äuserlichen Zwang genannt. Hierher gehört auch folgende Stelle aus dem Cicero: **Wenn alle Athenienser an tyrannischen Gesetzen Gefallen fänden, könnte man wol deswegen diese Gesetze gerecht nennen?** de L. L. I. 15. S. Wolf Ph. Pract. §. 119.

§. XC.

Fruchtlos würde aber aller Unterricht von den natürlichen Gesetzen, und von deren natürlicher Verbindlichkeit seyn, wenn wir nicht bewiesen, daß es dergleichen wirklich gebe. Weil man aber hierbey so verschiedene Gründe anführt; so werden wir nur die gewissesten hervorsuchen, und sie von den ungewissen und schwächern absondern. So ist die allgemeine Meynung aller Völker der Welt kein zureichender Beweiß, weil man immer noch eine höhere Ursache dieser Meynung aufsuchen muß, und auch jene beweisen nichts, die aus denen uns angebohrnen Begriffen von natürlichen Gesetzen schon auf ihr wirkliches Daseyn schliessen, denn diese nehmen das an, was sie erst erweisen solten, und erproben dadurch keineswegs, daß diese angebohrnen Begriffe auch verbindend seyn. Jene aber, welche behaupten, es gebe darum natürliche Ge-

ſetze, weil die Menſchen ſo geneigt, und ſogar auch vermögend ſind, einander zu ſchaden, folglich immer in gewiſſen Schranken zuerhalten ſeyn, lehren noch nicht, daß dieſe Schranken natürlich ſeyn müſſen, und bedienen ſich eben jener irrigen und trügenden Gründe (§. 53.), welche die Ungläubigen, um die Naturgeſetze zu läugnen, hervorbringen.

Die allgemeine Uebereinſtimmung der Völker iſt erſtens niemanden genug bekannt, und ſehr oft iſt der meiſte Theil der Menſchen über die ſchändlichſten Dinge einſtimmig geweſen. Aber wenn gleich dieſe Uebereinſtimmung jedermann bekannt, wenn ſie gleich allgemein wäre; ſo iſt doch zuförderſt noch zu unterſuchen, aus welchem Grunde die Menſchen ſo übereinſtimmen müſſen. Die angebohrnen Begriffe von Geſetzen, hat ein Locke ſchon genug widerlegt. de Intell. I. C. 3. Doch wenn man ſie, um einen Gegenſtand zum Streite zu haben, zuläßt; ſo iſt doch ihre natürliche Verbindungskraft noch nicht ſattſam erwieſen. Hobbes ſtützt ſeine Neigung vorzüglich auf das Vermögen zu ſchaden, und auf die Verſchiedenheit des Verſtandes, und lehrt: daß alle Menſchen im Stande der Natur den Willen zu beleidigen haben. De Civ. I. §. 4.; jedoch bediente er ſich ſolcher Beweiſe, wodurch er das natürliche Geſetz zwar in Worten feſtgeſetzt, in der That ſelbſt aber geläugnet hat. Puffendorf de off. I. C. III. §. 4. u. folg.; ſeine Anhänger aber hätten die Geſetze der Natur, die ſie im Ernſte annah-

nahmen, auf keine so trügende Grundsätze bauen sollen. Denn hätte Gott dem Menschen die Natur zu schaden verliehen; so würde er, wenn er schadet, seiner Natur gemäß leben; wie der Wolf, wenn er das Lamm, und der Geier, wenn er die Taube zerreißt. Daraus würde weiter fliessen, daß sowol Horaz, wenn er sagte: Du mußt gestehen, daß das Recht aus Furcht vor der Ungerechtigkeit erfunden worden sey. (I. Sat. III. v. 112.) als auch Spinoza, welcher sagte: Alles können die Menschen mit Gewalt, aber nicht alles mit Recht thun. Politic. II. §. 4. u. folg.), recht geschrieben haben würden.

§. XCI.

Wenn wir bey uns selbst erwägen, daß es einen Gott gebe, welcher der strengste und weiseste Erhalter der ganzen Welt ist (§. 6. und 56.), der, wie bey allen erschaffenen Dingen, so auch bey dem Gebrauche der Seelenkräfte den weisesten Endzweck gehabt (§. 59.), der endlich den Menschen mit Vernunft und Freyheit beschenket (§. 29. 44.), und ihn zur Annahme einer Verbindlichkeit und eines sittlichen Gesetzes fähig erschaffen hat. (§. 72.); so sehen wir wahrlich ein, daß dem Urheber der Natur nicht nur die unumschränkteste Gesetzgebungsmacht, und das größte Recht über die Menschen zukomme; sondern, daß er auch in der

That

That Gesetze gegeben habe. Denn es konnte nicht anders seyn, als daß er die freyen Handlungen des Menschen diesem Zwecke gemäß, gleich als nach einer Richtschnur (§. 68.), bestimmet wissen wolte (§. 58.). Obschon deshalben noch nicht bewiesen ist, daß es ein natürliches Gesetz, eine natürliche Verbindlichkeit gebe; so sey es doch genug, das Daseyn und die Nothwendigkeit einer göttlichen Richtschnur in unsern freyen Handlungen gefunden zu haben.

Sehr gut betrachtet der Verfasser der Dubiorum Iur. Nat. C. I. §. 3. daß folgender Schluß: Gott kann Gesetze geben, also hat er sie auch gegeben, gar nicht angehe; sondern es steht noch zu erweisen: daß Gott den Menschen ohne Gesetze nicht habe erschaffen können, und wenn er es gleich hätte thun können, ihn doch nicht ohne Gesetze habe erschaffen wollen. (l. c. §. 5.). Dieses aber haben wir daher bewiesen, weil 1) die Fähigkeit der Menschen, Gesetze anzunehmen, ganz fruchtlos seyn würde, wenn nicht Gott die Absicht gehabt hätte, daß die Menschen Gesetzen gehorchen solten, welche eben darum auf den Willen Gottes zu ziehen sind. Weil 2) Gott einen andern Endzweck seiner Erschaffung, und zwar die Verherrlichung seines Ruhms sich hat vorsetzen müssen (§. 59.), und nicht hat wollen können, daß unsere freyen Handlungen, als das Mittel, nicht mit diesem gemeinschaftlichen Endzwecke aller Dinge übereinstimmen solten.

Weil 3) endlich Gott der Leiter und Beherrscher dieses ganzen Weltgebäudes ist, und weder dieser Leitung, noch seinem Rechte über die Geschöpfe je entsagen kann. Dieses letzten Beweises bedient sich auch Cicero, wenn er die Gesetze der Natur erproben will: Giebst du zu, Pomponius! spricht er, daß die ganze Natur von der Macht der unsterblichen Götter beherrschet werde. I. de L. L. 7. Dieses aber, wendet der belobte Verfasser der Dubiorum I. N. weiter ein, folgt nur daraus: also hat er einige Gesetze gegeben. Daß er aber natürliche Gesetze gegeben habe, ist zu beweisen übrig. l. c. §. 6. Davon werden wir aber noch in der Folge handeln.

§. XCII.

Daß aber diese Verbindlichkeiten und Gesetze natürlich seyn, beweisen viele daher, daß in der physischen Welt, so wie im Himmel, auf der Erde, in der Sonne, in dem Monde, auf dem Meere, und in den Pflanzen immer endliche, immer gleiche Bewegungen für sich gehen, daß alles nach gewisser Ordnung, nach gewissen Regeln geschehe, und wir dieses selbst aus der Natur der Dinge erklären; daß man daher keineswegs glauben könne, es sey die ganze moralische Welt einem Ungefähr überlassen, und dieselbe werde nicht nach einer sichern natürlichen Vorschrift geleitet; ja, daß das

einem jeden angebohrne Bestreben nach der Glückseligkeit (§. 22.), die natürlichen Triebe sich zu erhalten (§. 23.), und ein gesellschaftliches Leben zu führen (§. 49.), uns sattsam lehren, daß es selbst in unserm Wesen und in unserer Natur mit unsern Handlungen verknüpfte Triebe gebe, die uns die bedingte Nothwendigkeit auferlegen, was zu thun, oder zu laßen (§. 70.), woher die natürliche Verbindlichkeit und das natürliche Gesetz entspringt. Dieses alles möchte auf jeden Fall hingehen; doch ist es so beschaffen, daß es vielmehr ein natürlich mechanisches (§. 69. Sch.), und thierisches (§. 70.), als ein sittliches Gesetz, das der menschlichen Natur allein eigen, erprobet.

Weil wir aus der Gleichheit der Bewegung, aus der unglaublichen Ordnung, und Beständigkeit der Körper auf ihre mechanischen Gesetze, aus den Trieben aber, welche die Thiere zu gewissen Handlungen reitzen, auf die natürlich thierischen Gesetze schliesen, und daraus wahrnehmen, daß es, um uns mit dem Cicero auszudrücken, in diesem himmlischen und göttlichen Hause nicht nur einen Bewohner, sondern auch einen Leiter und Beherrscher gebe; so läßt sich keineswegs in Abrede stellen, daß auch dem Menschen, da er sowol an der Natur einer Maschine (§. 12.), als auch an der Natur des Thieres (§. 16.) Theil nimmt, eben diese Gesetze der Natur gegeben worden seyn. Da aber der Mensch das vornehmste,

und das von den übrigen verschiedenste Thier ist; so muß man ein anders, und nur mit der Natur des Menschen übereinkommendes Naturgesetz aufsuchen, damit wir nicht, wenn wir mit dem Schmauß (C. I. §. 9. folg., und C. III. §. 1.) bey dem dem Viehe gemeinen Grundsatze stehen bleiben, behaupten, daß alle die Gesetze des Viehes und der Menschen die nemlichen seyn, und damit wir ferner nicht das Thier mit einem Menschen, oder vielmehr den Menschen mit einem Thiere verwechseln. Worin ist aber ein Mensch von einem Thiere unterschieden? — — — Nicht wahr, in Ansehung der Vernunft (§. 11.), und der Freyheit? (§. 44.) Gott will also, daß es dieser menschlichen Natur angemessene Gesetze gebe, nach welchen nemlich die zuvor öfter erwähnte Vermögen in allen Stücken sich thätig beweisen, und in welchen selbige durch ihre eigene Verrichtungen übereinstimmen. Wenn aber Gott will, sagt der Verfasser Dubiorum I. N. C. I. §. 5. daß der freye Willkühr dem Menschen zum Gesetze diene; so ist es klar, daß es kein Gesetz gebe. Weil der freye Willkühr nicht ohne Vernunft ist; so ergiebt sich die Folge, daß die Vernunft selbst, wie viele griechische und lateinische Philosophen lehren, das Gesetz des Menschen sey, wie wir dieses im folgenden Paragraphe erklären werden.

§. XCIII.

§. XCIII.

Einen hinlänglichen Beweiß giebt also die Betrachtung der dem Menschen eigenen Natur, und der menschlichen Handlungen. Denn wir wissen, daß es nicht wenige freye menschliche Handlungen gebe (§. 40.), und selbige von der Vernunft und dem Urtheile (§. 44.), das ist, von jenem Vermögen abhängen, die uns fähig machen, die Ursachen und Folgen der Dinge einzusehen, und zu begreifen, welches dem andern gleichsam untergeben ist, oder nicht (§. 29.). Es ist uns ferner nicht unbekannt, daß mit diesen Handlungen, ihrer eigenen Natur nach, Folgen verknüpft seyn, die, nachdem sie mit der Natur des Handelnden überein, oder nicht übereintreffen, auch die Handlungen gut oder böse machen können (§. 60. folg.). Da wir also daraus abnehmen, daß derselbe auf seine freyen Handlungen, als Ursachen, aufmerken, ihre Folgen und Wirkungen einsehen und erfahren, selbige mit seiner Natur vergleichen, und ihre Uebereinstimmung, oder Nichtübereinstimmung beurtheilen, endlich die Bewegungsgründe des Handelns oder Nichthandelns (§. 32.) aus dem Wesen und der Natur der Handlungen selbst ziehen könne; so ist es klar, daß es zwischen unsern freyen Handlungen und den Bewegungsgründen, die uns zu denselben bestimmen,

einen Zusammenhang, folglich eine Verbindlichkeit, und ein sittliches Gesetz (§. 41.) gebe, welches daher, indem es aus dem Wesen, und der Natur unserer Handlungen selbst, mittelst der Vernunft, sich begreifen und erklären läßt, ein natürliches ist (§. 10. und 89.).

Nun haben wir eine Bestimmung der Verbindlichkeit, und des sittlichen Gesetzes, die von denen, welche Groot in I. B. & P. I. I. §. X. n. I. gegeben hat, in der Sache selbst kaum unterschieden ist, und wider die Barbeyrac und die beiden Cocceji ad Grot. l. c. nichts gründliches einwenden. Ja Hobbes selbst kömmt mit uns überein, da er die Naturgesetze, mittelst der Vernunft begriffene Folgen über das, was zu thun, oder zu lassen ist, nennt (de civ. c. III. §. 33.), oder, daß dieselben aus wahren Grundsätzen mittelst rechter Vernunftschlüsse gesammelte Wahrheiten (sittliche nemlich), und zwar natürliche seyn, weil die Vernunft der vorzüglichste Theil der menschlichen Natur ist, ob er sie schon vergeblich durch die hinzugefügten Worte: in Beziehung dessen, was wir thun, oder lassen sollen, um unser Leben, und unsere Glieder zu erhalten (C. II. §. I.) einschränkt. Denn wir werden im Folgenden sehen, daß die Regeln der Vernunft, welchen alle diese Meynungen entgegengesetzet sind, und moralische Falschheiten genennet werden können, sich noch viel weiter erstrecken (§. 29.). Stelle dir jetzt vor,

daß die Folgen der Handlung durch das Licht der Vernunft nicht eingesehen werden; so wird gar kein natürliches Gesetz vorhanden seyn (§. 66.). Gesetzt den Fall, daß die Nothwendigkeit zu handeln, einzig und allein von den innerlichen Trieben ohne Vernunft herkomme; so wirst du eine Verbindlichkeit, und ein Gesetz des Viehes, nicht der Menschen haben (§. 92. 53.). Stelle dir vor, daß die Güte oder Bosheit sich nicht in den Handlungen selbst befinde; so wirst du das Daseyn der Verbindlichkeit und des natürlichen Gesetzes nicht sattsam erproben können (§. 89.). Welcher vernünftige Mensch sieht aber nicht ein, daß sehr viele Handlungen uns vollkommen, andere aber uns unvollkommen machen? So sehen wir nicht nur, daß mit der Abschneidung der Zunge ein Uebel, und mit der gehörigen Verdauung der Speisen ein Gutes verbunden sey; sondern wir erfahren auch, daß uns zur Verabscheuung des einen, und zum Verlangen des andern, nemlich unter der Bedingung, wenn wir das Böse verhüten, und das Gute verrichten wollen, eine innerliche Nothwendigkeit antreibe. Jetzt erhalten erst die indirecten und besondern Beweise der natürlichen Gesetze, die von der Bedürfniß und dem Elende der Menschen auser der Gesellschaft und noch von andern abgeschmackten Folgen hergeholet werden, ihre Stärke. (Sieh Groot de I. B. & P. prol. §. 6. und Puffendorf de off. I. C. 3. §. 7.).

§. XCIV.

Da uns die Erfahrung klar lehrt, daß diese natürlichen Folgen der Handlungen durch andere ungefähre und äuserliche Zufälle, als z. B. Tod, Krankheit, und Schwäche der Menschen, bald, wenn sie gut sind, verdunkelt, bald, wenn sie böse sind, erhoben werden; so könnte das Band dieser Verbindlichkeit öfters schwach scheinen, wenn nicht eben diese Vernunft des Menschen einen Gott erkennte, der alles nach seiner ewigen Vorsicht leitet und beherrscht; welchen Allwissenden und Allmächtigen niemand betrügen oder entgehen kann, und von dessen unendlicher Güte jedermann andere Vergeltungen zu erwarten, von dessen unendlicher Weisheit, mit der er die Güte mäsigt, jedermann das Maß abgängiger Strafe zu gewärtigen hat. Heftig ist fürwahr die Kraft dieser Hoffnung und Furcht, und sehr viel solte sie unsere Verbindlichkeit, dem göttlichen Zwecke gemäß zu leben, stärken. Daher kömmt die Fröhlichkeit des Gemüths, die bey den Guten wohnt, daher die Angst, welche die Bösen foltert. Es können daher beide, weder diese Verbindlichkeit noch dieses Gesetz eingesetzte heisen, sintemal dieselben durch das blose Licht der Vernunft ohne Offenbarung begriffen werden, und sowol aus der Natur Gottes, als auch der Welt, und

aus dem Verhältnisse des Menschen gegen Gott, und andere Dinge fließen.

Aus dem nemlichen Grunde bewies auch der Apostel das Daseyn eines natürlichen Gesetzes. Sie zeigen, sagt er, daß sie ein geschriebenes Gesetz in ihren Herzen haben, durch Gedanken, die einander anklagen, oder vertheidigen. (an die Röm. II. Cap. v. 14. folg.). Ob es schon bisweilen niemanden unter den Menschen giebt, der die verdiente natürliche Strafe vollzieht; so sehen doch die, welche gesündigt haben, dieselbe immer vor ihren Augen schweben. Cicero (Milon. C. XXIII.), wie solches die Beispiele eines Tibers, Neros, Caracalla, und mehrere andere beweisen. (S. Coccej. ad Grot. prol. §. 20.). Es kann auch das Elend eines Guten und Rechtschaffenen, und das Glück eines Gottlosen, mit der Weisheit, Vorsicht, und Güte Gottes nicht anders vereinbaret werden, als wenn wir zugeben, daß sich Gott eine andere Gattung von Vergeltung und Strafe dergestalt vorbehalten habe, daß er durch die Größe einer von beiden den längern Verschub ersetzte. Daher dann das Naturgesetz nicht nur aus der Betrachtung der menschlichen Natur, sondern auch aus den Eigenschaften der Gottheit, damit es seine ganze Stärke gewinne, abzuleiten ist, (S. Köler §. 286.). woher es geschah, daß Cicero (de L. L. I. 6.) es die höchste in die Natur gelegte Vernunft nannte, die das, was zu thun ist, befiehlt, und das Gegentheil verbietet. Der D. Thomas I. 2. Q. 91. Art. 2. nennt sie die Theilnehmung

des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Creatur. Cocceji §. 56. und Heineccius I. §. 22. heissen es: das vom unsterblichen Gotte selbst dem ganzen Menschengeschlechte durch die gesunde Vernunft angekündigte Gesetz.

§. XCV.

Gegenwärtiges Capitel wollen wir mit der Widerlegung jener Beweise schliesen, womit sie die obengedachten Bestimmungen der Verbindlichkeit und des Gesetzes bestreiten, damit nach gezeigter Richtigkeit unserer Gründe, auch die Wahrheit der Folgen von allem Argwohne befreyet werde. Was aber unsern Gegnern vorzüglich mißfält, ist dieses, daß in unsern Erklärungen von dem verbindenden Wesen, oder vom Gesetzgeber, keine Meldung geschieht, ohne welchen sich doch keine Verbindlichkeit, und kein Gesetz denken läßt, ja daß man daraus gar schliesen könnte, daß sich jeder Mensch nicht nur die Bewegungsgründe zu handeln vorstellen, und sich selbst verbinden, sondern, daß auch von Gott eine auf ihn fallende Verbindlichkeit und Gesetz, wodurch der ganze Begriff von einer höchsten Gottheit zerstöret würde, gesagt werden könnte. Allein diese Folgen sind so falsch, als abgeschmackt.

Diese sind die vorzüglichsten Schwürigkeiten, welche G. Sam. Treuer in Notis ad Puffendorf. I. C. 2. §. 5. wider die Wolfische Erklärung von der Verbindlichkeit eingewendet hat. Und derselben treten alle diejenigen bey, die mit dem Puffendorf (I. C. II. §. 2. und 5.), und dem Barbeyrac und Heineccius das Gesetz bestimmen: Es sey der Willen des Obern, der gewisse Handlungen unter Bedrohung einer gewissen Strafe verbietet, oder befiehlt; diese behaupten also, daß es kein vorzüglicheres Band des Verlangens-Vermögens, als die Befehle anderer, gebe. Der Vorgänger aller dieser war aber Hobbes, der das Gesetz einen Ausspruch desjenigen nennt, der andern etwas zu thun, oder zu unterlassen, mit Rechte gebietet. (de Civ. II. 33.). Was hat aber dieser Philosoph durch diese Erklärung anders sagen wollen, als daß, wie er gleich hinzufügt, die natürlichen Gesetze, in soweit sie von der Natur herkommen, im eigentlichen Verstande keine Gesetze seyn, sondern nur in soweit, als sie Gott in der heiligen Schrift gegeben hat; die Schrift selbst aber unterwirft er anderswo der menschlichen Vernunft: *Le Viathan* C. XXXIII. Haben wol jene, die ihm nachahmten, auf diesen Schluß Acht gegeben?

§. XCVI.

Welche so schliesen, geben auf die Regeln, welche die Logik bey den Definitionen vorschreibt,

wenig

wenig Acht, sintemal sie zwo Fragen miteinander vermischen: Was ein Ding sey? und woher es komme? denn, ob wir gleich zugeben, daß jede Verbindlichkeit, und jedes Gesetz auf die äuserliche Ursache oder den Willen eines verständigen Wesens seine Beziehung nehme; so folgt doch daraus noch nicht, daß in die Definition der Wirkung, auch die wirkende Ursache gesetzet werden müsse, noch vielweniger aber, daß der, welcher von der Ursache abstrahirt, selbige gänzlich ausgeschlossen zu haben scheine. Bey einer aus der äuserlichen Wirkung, oder aus dem bloßen Willen des andern abgeleiteten Erklärung, findet sich auch dieser Fehler, daß sie enger, als das Erklärte ist, weil sie die unbedingte innere Verbindlichkeit, und das unbedingte innere Gesetz nicht in sich faßt. Was aber den Menschen, der sich die Bewegungsgründe zu handeln vorstellt, betrift; so kann er sie entweder nach seinem Willkühre aufheben, und dann ist er nicht verbunden (§. 71.), oder er kann sie nicht aufheben, und dann verbindet er sich nicht mehr selbst, sondern die Bewegungsgründe verbinden ihn. Wer zweifelt aber wol, daß auf Gott selbst die ruhmvolle Nothwendigkeit falle, seine freyesten Handlungen den Gesetzen der unendlichsten Weisheit anzumessen. (S. Timoth. im II. Cap. 13. V.).

Wer hat wol jemals eine Mühle, oder eine Uhr so geschildert, daß er in der Erklärung den Künstler miteinschloß? und wir verstehen nichts destoweniger dennoch die mechanischen Regeln dieser Maschinen; warum solte also eine Gattung eines moralischen Gesetzes nicht anders, als wenn ihre wirkende Ursache ausgedrücket wird, erklärt werden können? Es giebt aber auch vertragsweise Gesetze und Strafen. L. I. Dig. de Exercit. Act. L. 11. D. §. 2. de Recept. Arbitr. und Cicero erinnert sich auf Trinkbecher geschriebener Gesetze, die den Gesetzen des römischen Volks vorgezogen wurden; ingleichem thut er auch der Gesetze des Gedichtes und der Geschichte Erwehnung. (de L. L. I. §. 1.). Ja sogar der Apostel bezeugt von den Heiden, daß sie selbst ihr Gesetz seyn. (an die Röm. im II. Cap. 14. V.). Es lassen sich also wahrhafte Gesetze, dergleichen die Vorschriften der freyen Handlungen sind, ohne Obern gedenken. Der blose Gedanke eines Obern ohne die Vorstellung eines Guten oder Bösen legt keine Nothwendigkeit zu handeln auf; das Uebel hingegen, das z. B. mit der Abnehmung der Hand verknüpft ist, verbindet den Menschen sittlich, daß er sich einer solchen Handlung, wenn er gleich an keinen Obern dächte, enthalte. Wahr schrieb also der Rechtsgelehrte Paulus, daß nicht aus der Regel das Recht, sondern aus dem Rechte das, was zur Regel wird, genommen werde. (L. I. D. de Reg. Jur.). So aber wirst du mir mit Barbeyrac ad Grot. I. I. §. X. n. 4. Edit. gall. einwenden: Wird wol jeder thun, oder unterlassen können, was in sei-

ner

nem Willkühre steht? So verhält sichs; aber benehmen ihm wol die Gesetze, welche von einer auserordentlichen Ursache herkommen, jenen freyen Willkühr? nicht wahr, in beiden diesen Gattungen ist es nur eine bedingte Nothwendigkeit, der es zukömmt, die Freiheit zu leiten, nicht aber zu benehmen? gleichwie aber der, welcher ein äuserliches Gesetz übertritt, auch eine äuserliche Strafe scheuen muß; so kann auch der, welcher vom innerlichen Gesetze abweicht, jeder innerlichen Strafe nicht entgehen. Clark (Rel. Nat. Tom. II. C. III. n. 7.) scheint keineswegs anders gedacht zu haben, als er lehrte, daß die natürliche Verbindlichkeit nicht aus dem Guten oder Bösen, was aus den Thathandlungen folgt, sondern selbst aus der Uebereinstimmung, oder Nichtübereinstimmung der Handlung, oder ihrer innerlichen Schönheit entspringe; denn so hat er nur die äuserlichen Belohnungen und Strafen, nicht aber die innern Ursachen und Bewegungsgründe zu handeln, ausgeschlossen.

§. XCVII.

Noch viel feuchter ist das, was sie noch weiter hinzusetzen, daß durch Beybehaltung dieser Erklärungen alle Gleichgiltigkeit der Handlungen abgeläugnet werde, da es keine Handlung ohne Ursachen giebt, die sie bestimmen; daß endlich auch die Rathschläge unserer Freunde, die Vorspieglungen

gen der Marktschreyer, ja die Drohungen der Räuber, die den Wanderer seinen Beutel herzugeben bewegen, in die Reihe der Verbindlichkeiten zu setzen sey, und so alle Pflichten, welche uns entweder die Bande der Verbindlichkeit, oder nur andere Bewegungsgründe, wie sie sagen, auferlegen, für gering gehalten werden. Wir haben schon anderswo sattsam gezeiget, welche Gleichgiltigkeit der Handlungen man zugeben könne (§. 63.), und was für ein Unterschied zwischen Rathschlägen, Gesetzen, und Verbindlichkeiten sey (§. 75.). Daß aber der Reisende dem Strasenräuber das Geld zu geben, entweder physisch, wenn keine Auswahl zugegen ist, oder sittlich, wenn die Behaltung des Geldes unter der Bedingung, ein gröseres Uebel zu verhüten, unmöglich ist, verbunden werde, stellen wir keineswegs in Abrede; doch werden wir am gehörigen Orte erweisen, daß eine solche Verbindung der Bewegungsgründe mit der Handlung rechtswidrig geschehen sey, und daß dem Wanderer, wenn seine Kräfte zureichen, kein minderes Widersetzungs-Vermögen zukomme, als wenn ihn ein reissender Tyger anfält. Umsonst wirft man uns also vor, daß wir die verschiedenen Arten von Pflichten untereinander werfen. Denn da es keine, auch noch so kleine Pflicht giebt, die sich nicht wenigstens auf die mindeste Verbindlichkeit beziehen solte (§. 86.); so

wird

wird man auch die weiteste Definition der Verbindlichkeit geben müssen, die alle besondere Arten von Pflichten in sich faßt; denn das ist zu dem Unterschiede hinreichend, daß die Arten der Verbindlichkeit, des Gesetzes und der Pflicht, hernach in ihre Theile getheilet werden.

Das Wesen und die Natur der sittlichen Verbindlichkeit erfordert, daß sie unsern strengen Handlungen zwar eine Nothwendigkeit, doch keine unbedingte, und physische, sondern nur eine bedingte, und sittliche (§. 71.) auferlege, und auch ihre moralische Richtschnur in sich begreife. Daraus folgt aber, daß es nach angenommener moralischen Nothwendigkeit zu handeln abgeschmackt wäre, die sittliche Verbindlichkeit und das sittliche Gesetz zu läugnen. Obschon also die Arten dieser sittlichen Nothwendigkeiten und Gesetze verschieden sind, was hindert es, sie alle unter eine Art zu bringen? Selbst die Gegner nehmen sowol eine innerliche, und aus der Handlung selbst fließende, als auch eine äuserliche, von dem Willen des andern abhängende Verbindlichkeit an. Da sie aber den allgemeinen Begriff der Verbindlichkeit und des Gesetzes in einen Obern setzen, schliesen sie alsdenn nicht die innerliche Verbindlichkeit aus der Zahl der Verbindlichkeiten aus? S. Hollmanns Jurispr. Nat. §. 6. Wenn also die Haupterklärung der Verbindlichkeit alle Pflichten in sich faßt; so ist dieses kein Fehler der Definition, sondern ihre nothwendige Eigenschaft, und eben darum, weil so viele davon abgewichen;

so

so ists kein Wunder, daß sie bisweilen in Widersprüche verfallen sind. Denn keineswegs lassen sich die Meynungen derjenigen vereinbaren, a) welche die Verbindlichkeit ohne Obern erklären, doch aber läugnen, daß das in der Verbindlichkeit nothwendig enthaltene Gesetz (§. 69.) so erkläret werden könne (S. Puffendorf I. N. & G. II. §. 21. und I. VI. 4. Burlamaque I. VIII. 8.). b) Diejenigen, welche die innerliche Verbindlichkeit erkennen, und sie die edelste Art von Verbindlichkeit nennen; jedoch aber die mit der innerlichen Verbindlichkeit verknüpfte Vorschrift für unwürdig halten, daß sie den Namen Vorschrift führe (Puffendorf de off. I. C. II. §. 6—8.). c) Die eine sittliche Nothwendigkeit erdichten, welche doch keine sittliche Verbindlichkeit seyn kann (Treuer ad Puffendorf. I. II. 5. Barbeyrac ad Grot. I. I. §. 10. n. 4). d) Welche sagen, daß aus dem durch Willkühr des Obern mit der äuserlichen Handlung verknüpften Uebel eine unvermeidliche Verbindlichkeit entstehe, nicht aber aus dem Uebel, das mit der Handlung selbst untrennbar verknüpft ist (Barbeyrac l. c.). e) Welche hingegen dem Rathe, der von einem Gleichen, oder einem Mindern kommen kann, eine Kraft der Verbindlichkeit beylegen, und ferner behaupten, daß es eine Verbindlichkeit ohne Gesetz gebe (§. 75.) (Burlamaque I. VIII. 5. und Hollmann §. 25,). Wo giebt es aber einen Streit, wenn dieser keiner ist? Vorzüglich, da dieses nichtsweniger, als kunstmäsig, sondern, um mich mit dem Cicero auszudrücken, gemein reden heißt, und es die Sprache des Volks ist, das ein Ge-

 setz

ſetz nennen, welches dasjenige ſchriftlich ausdrückt, was es will, befiehlt, oder verbietet. de L. L. I. 6.

Drittes Capitel.

Von den Quellen der natürlichen Geſetze, und ihren Eigenſchaften.

§. XCVIII.

Nachdem wir das wirkliche Daſeyn natürlicher Verbindlichkeiten und Geſetze überhaupt erwieſen haben; ſo ſind uns jetzt noch die Quellen, woraus ſie entſpringen, genauer zu unterſuchen übrig. Denn, wenn wir die Urſachen, wovon jene Naturlehren abhangen, genug zu erklären, und die Art, nach der ſie uns bekannt ſind, ans Licht zu ſetzen wiſſen; ſodann wird ſich ohne Zweifel über die allgemeinen Gründe, derer wir uns oben bey Anführung dieſer Regeln der menſchlichen Handlungen bedienet haben, ein volles Licht verbrei-

breiten, und es werden nicht nur alle übrigen Eigenschaften der besagten Gesetze leichter entdeckt, sondern auch alle Gegner, die den Grundsätzen unserer Wissenschaft widersprechen, widerlegt werden können.

Gleichwie alle übrigen Künste ihre eigenen, und so zu sagen, häuslichen Gründe haben, nach deren Käntniß man sowol ihre entferntern weit klärer einsehen, als auch jede einzele entstandene Frage bey ihrer besondern Abhandlung viel gründlicher entwickeln, und auseinander setzen kann; so mangelt es auch an sichern und klaren Gründen nicht, aus denen unsere ganze Wissenschaft abgeleitet wird. Nachdem aber fast alle, die sich in unsern Zeiten dieser Wissenschaft weiheten, entweder die verschiedenen Bedeutungen des Worts: Grund, untereinander vermischt, oder doch wenigstens, wenn sie gleich hierin einstimmig waren, um ihre Spitzfindigkeit zu zeigen, über die Formeln, wie jeder Grund ausgedrücket werden solte, sich entzweyet haben; so ist es wirklich kein Wunder, wenn es scheint, daß sie die Quellen unsers Studiums nicht sowol geöfnet, als dieselben vorsetzlich verstopfet haben. Ich weis nicht, spricht daher der Verfasser der Dub. Iur. Nat. C. I. p. 1., ob die Natur der Dinge die Wurzeln des Rechts nicht so vergraben habe, daß man selbige schwerer finden, als das Gold aus dem Eingeweide der Erde gewinnen kann. Doch sind diese Wurzeln sichtbar genug, wenn wir nur unsere Aufmerksamkeit anstrengen, und nur sol-

chen Leitern folgen, die sich an die Sache selbst gehalten, und um Wortformeln nicht viel bekümmert haben.

§. XCIX.

Es giebt aber, wie wir schon anderswo bemerkten, drey Gründe einer Sache, nemlich einen Grund der Möglichkeit, des Daseyns, und der Erkänntniß (§. 39.). Damit wir also gleich bey dem ersten anfangen; so ist es klar, daß die Ursache, warum natürliche Gesetze möglich sind, in dem Wesen und der Natur des Menschen selbst, oder unmittelbar in der Möglichkeit liege. Denn natürliche Gesetze heisen diese, die sich aus unserer und der Dinge Natur erklären und ableiten lassen (§. 10. und 89.). Sie wären also nicht möglich, falls die Natur der Dinge und des vernünftigen Thieres sich einander widersprächen; daher wird aus dem Nichtwidersprechen der Natur die Möglichkeit natürlicher Gesetze eingesehen. Dieses wird auch noch dadurch bestätiget, weil der Begriff des Menschen auch das Wesen freyer Handlungen in sich fasset (§. 46.); dieses aber die wirkende Ursache ist, wegen der die Handlungen gut, oder böse sind (§. 61.), und daher dem gebietenden, oder verbietenden Gesetze unterliegen (§. 76. und 93.).

Weil

Weil aber alle endlichen Dinge die Ursache ihrer Möglichkeit selbst im Wesen ihres göttlichen Urhebers haben (§. 2. und 6.); so ergiebt sich der Schluß, daß man in eben diesem Wesen auch die Möglichkeit, sowol der menschlichen Natur, als auch der natürlichen Gesetze, gleichsam als in dem letzten Grunde, und in der letzten Ursache aller Dinge, aufsuchen müsse.

Die letzte Ursache, wegen der die natürlichen Gesetze möglich sind, läßt sich also nicht aus dem göttlichen Verstande erklären. Denn, obschon nichts möglich ist, was er sich nicht vorstellet; so begreifen wir doch im Geiste die Möglichkeit eines Dinges schon, ehe wir uns selbiges noch als wirklich bestehend vorbilden. Hieraus folgt, daß der göttliche Verstand die Möglichkeiten der Dinge nicht ausmache, sondern dieselbe in seinem unendlichen Wesen betrachte. Noch weniger darf man dem P. Poiret beypflichten, der alle endlichen Wesen für willkührlich, und von dem Willen Gottes abhängig erklärte. Denn, daß das, was seyn kann, zugleich auch nicht seyn könne, ist ein Widerspruch. Ganz recht haben also die Philosophen die Wesen der Dinge für nothwendig, ewig und unveränderlich erklärt. Es gab auch Leute, die alle Wesen von der Allmacht des Schöpfers abgeleitet wissen wolten; allein, was heißt das wol anders, als die äusserliche Möglichkeit mit der innerlichen vermischen, und bald das Mögliche als das, was Gott ma-

chen kann, bald aber die Allmacht als die Wirkungskraft alles dessen, was möglich ist, zirkelmäsig bestimmen? Wir sehen also, daß nicht die Allmacht der Möglichkeit, sondern die Möglichkeit der Allmacht vorgehe. Und dieses ist es, was wir wider den Hobbes beobachten mußten, der den ersten Grund des Naturgesetzes in der unwiderstehbaren Macht Gottes, und in der Schwäche der Menschen aufgesuchet hat. de Civ. C. XV. §. 5. und 7.

§. C.

Gleichwie wir den Grund der Möglichkeit der natürlichen Gesetze in das Wesen der Dinge und des Menschen setzten, das in Gott seine Ursache hat (§. 99.); so tragen wir auch kein Bedenken die Natur der Dinge und der Menschen, das ist, das wirklich vorhandene Wesen, für den unmittelbaren Grund ihrer **Wirklichkeit** anzugeben. Denn selbst diese Natur macht einige Handlungen unter der Bedingniß, was Gutes zu erreichen, oder was Böses zu fliehen, nothwendig, und erzeugt auf solche Weise eine moralische Verbindlichkeit, ein moralisches Gesetz (§. 93.). Weil aber die Existenz der Welt, und des ganzen menschlichen Geschlechts von ungefähr und zufällig ist (§. 6.), und weil ohne den Willen Gottes nichts zum

Da-

Daseyn gelangen konnte; so ist es klar, daß der zureichende Grund der Wirklichkeit aller Geschöpfe nicht im Wesen des Schöpfers, (denn da wäre die Welt absolut nothwendig); sondern in seinem Willen aufzusuchen sey, dessen Richtschnur der allervollkommenste Verstand und die unbeschränkteste Vernunft sind. Woraus folgt, daß die Existenz der natürlichen Gesetze dem Willen **Gottes**, der die menschliche Natur schuf, und dem der Mensch, als seinem besten, seinem weisesten, und allmachtsvollesten Schöpfer gehorchen muß (§. 94.), als dem entferntern Grunde seiner Wirklichkeit mit Rechte zuzuschreiben sey.

Wir halten jetzt mit dem Verfasser der Dubior. Iur. Nat. I. §. 1. die Natur für die Mutter des Rechts, die sie mit dem Acte selbst geworden ist, wo sie das Recht hervorbrachte, oder wie Justinian nach dem Rechtsgelehrten Cajus (L. 5. D. de ad. Rer. dom.) sagt: das natürliche Recht, welches die Natur der Dinge mit dem menschlichen Geschlechte selbst hervorgebracht hat. §. 11. Inst. de R. div. Wir halten auch, was andern besser schien, den verbindenden Willen des Schöpfers für die Vorschrift der menschlichen Handlungen, welche beide Meynungen sich einander nicht mehr widersprechen, als die Meynungen derjenigen, deren einer die Ursache des Lichts in der Sonne, der andere in Gott aufsucht, welcher diesen grosen Körper leuchten

lies. Welche also die natürlichen Gesetze aus der Natur des Menschen selbst ableiten, verdrängen keineswegs den Schöpfer von diesem Platze; sondern sie fangen nur bey der Natur an, von der das Recht natürlich heißt, und steigen alsdann bis zum Urheber der Natur selbst hinauf. So nennt Cicero das natürliche Recht bald dasjenige, welches wir aus der Natur selbst genommen, geschöpft, und begriffen haben. Pro Milon. C. IV.), das in der Natur gegründete, in der Natur gelegene Recht. (de L. L. I. §. 10. und 12.). Bald lehret er wieder: die ganze Natur werde nach der Vernunft der unsterblichen Götter regieret. (de L. L. I. §. 7.). An einem andern Orte sagt er: Das haupt und ursprüngliche Gesetz bestehe in der Vernunft des verbietenden und gebietenden Gottes: und das wahre, und zum Befehlen und Verbieten vorzüglich taugliche Gesetz sey die gränzenlose Vernunft des Jupiters. (de L. L. II. 4.). Daher sagt auch H. Grotius (de I. B. & P. prol. §. 12.): eben dieses natürliche Recht, ob es schon aus innern Gründen des Menschen fließt, muß doch billig Gott zugeschrieben werden, weil er gewolt hat, daß solche Gründe in uns existiren. Ob sich aber das natürliche Gesetz aus dem göttlichen Verstande, wie der D. Thomas I 2. Q. XVII. Art. I. lehrte, oder aus dem göttlichen Willen, wie Suarez (de L. L. I. C. V. n. 17.) will, besser zu erkennen gebe, wird leicht aus dem vorbesagten erhellen, so, daß nemlich aus dem Verstande die Möglichkeit, aus dem Willen aber die Wirklichkeit, begriffen wird.

§. CI.

§. CI.

Der Grund der Erkänntniß, oder der analytische Grund, ist zweyfach. Der eine hängt dem Subjecte, das ist, der erkennenden Person, der andere aber dem Gegenstande, oder der Sache, welche erkannt wird, an. In der ersten Bedeutung heißt er das Vermögen, wodurch wir etwas zu erkennen und wahrzunehmen fähig sind. In der andern wird die Quelle begriffen, aus welcher man das bemeldete Vermögen die zu erkennenden Dinge schöpfen, und entwickeln kann; oder, wie andern sich hierüber auszudrücken beliebig ist, der allgemeine und Hauptgrundsatz, welcher alle übrigen Sätze dieser Art, wie Nebenquellen, in sich enthält. Ueber beide Gründe waren die Lehrer einst sehr uneinstimmig. Wir müssen also zuerst von dem Vermögen, welches uns die natürlichen Verbindlichkeiten und Gesetze lehren kann, und dann von der Quelle, oder dem Satze sprechen, aus welchem diese Gesetze abzuleiten sind.

Die Scholastiker haben den subjectivischen Erkänntnißgrund, den Grund, durch welchen, den objectivischen aber den Grund, aus welchem etwas erkannt werden kann, genannt. Indessen kann durch ein Beispiel diese Sache deutlicher gemacht werden. Wenn im Staate ein Gesetz kundgemacht,

chen kann, bald aber die Allmacht als die Wirkungskraft alles dessen, was möglich ist, zirkelmäsig bestimmen? Wir sehen also, daß nicht die Allmacht der Möglichkeit, sondern die Möglichkeit der Allmacht vorgehe. Und dieses ist es, was wir wider den Hobbes beobachten mußten, der den ersten Grund des Naturgesetzes in der unwiderstehbaren Macht Gottes, und in der Schwäche der Menschen aufgesuchet hat. de Civ. C. XV. §. 5. und 7.

§. C.

Gleichwie wir den Grund der Möglichkeit der natürlichen Gesetze in das Wesen der Dinge und des Menschen setzten, das in Gott seine Ursache hat (§. 99.); so tragen wir auch kein Bedenken die Natur der Dinge und der Menschen, das ist, das wirklich vorhandene Wesen, für den unmittelbaren Grund ihrer **Wirklichkeit** anzugeben. Denn selbst diese Natur macht einige Handlungen unter der Bedingniß, was Gutes zu erreichen, oder was Böses zu fliehen, nothwendig, und erzeugt auf solche Weise eine moralische Verbindlichkeit, ein moralisches Gesetz (§. 93.). Weil aber die Existenz der Welt, und des ganzen menschlichen Geschlechts von ungefähr und zufällig ist (§. 6.), und weil ohne den Willen Gottes nichts zum

Daseyn gelangen konnte; so ist es klar, daß der zureichende Grund der Wirklichkeit aller Geschöpfe nicht im Wesen des Schöpfers, (denn da wäre die Welt absolut nothwendig); sondern in seinem Willen aufzusuchen sey, dessen Richtschnur der allervollkommenste Verstand und die unbeschränkteste Vernunft sind. Woraus folgt, daß die Existenz der natürlichen Gesetze dem Willen **Gottes**, der die menschliche Natur schuf, und dem der Mensch, als seinem besten, seinem weisesten, und allmachtsvollesten Schöpfer gehorchen muß (§. 94.), als dem entferntern Grunde seiner Wirklichkeit mit Rechte zuzuschreiben sey.

Wir halten jetzt mit dem Verfasser der Dubior. Iur. Nat. I. §. 1. die Natur für die Mutter des Rechts, die sie mit dem Acte selbst geworden ist, wo sie das Recht hervorbrachte, oder wie Justinian nach dem Rechtsgelehrten Cajus (L. 5. D. de ad. Rer. dom.) sagt: das natürliche Recht, welches die Natur der Dinge mit dem menschlichen Geschlechte selbst hervorgebracht hat. §. 11. Inst. de R. div. Wir halten auch, was andern besser schien, den verbindenden Willen des Schöpfers für die Vorschrift der menschlichen Handlungen, welche beide Meynungen sich einander nicht mehr widersprechen, als die Meynungen derjenigen, deren einer die Ursache des Lichts in der Sonne, der andere in Gott aufsucht, welcher diesen grosen Körper leuchten

lies. Welche also die natürlichen Gesetze aus der Natur des Menschen selbst ableiten, verdrängen keineswegs den Schöpfer von diesem Platze; sondern sie fangen nur bey der Natur an, von der das Recht natürlich heißt, und steigen alsdann bis zum Urheber der Natur selbst hinauf. So nennt Cicero das natürliche Recht bald dasjenige, welches wir aus der Natur selbst genommen, geschöpft, und begriffen haben. Pro Milon. C. IV.), das in der Natur gegründete, in der Natur gelegene Recht. (de L. L. I. §. 10. und 12.). Bald lehret er wieder: die ganze Natur werde nach der Vernunft der unsterblichen Götter regieret. (de L. L. I. §. 7.). An einem andern Orte sagt er: Das haupt und ursprüngliche Gesetz bestehe in der Vernunft des verbietenden und gebietenden Gottes: und das wahre, und zum Befehlen und Verbieten vorzüglich taugliche Gesetz sey die gränzenlose Vernunft des Jupiters. (de L. L. II. 4.). Daher sagt auch H. Grotius (de I. B. & P. prol. §. 12.): eben dieses natürliche Recht, ob es schon aus innern Gründen des Menschen fließt, muß doch billig Gott zugeschrieben werden, weil er gewolt hat, daß solche Gründe in uns existiren. Ob sich aber das natürliche Gesetz aus dem göttlichen Verstande, wie der D. Thomas I 2. Q. XVII. Art. I. lehrte, oder aus dem göttlichen Willen, wie Suarez (de L. L. I. C. V. n. 17.) will, besser zu erkennen gebe, wird leicht aus dem vorbesagten erhellen, so, daß nemlich aus dem Verstande die Möglichkeit, aus dem Willen aber die Wirklichkeit, begriffen wird.

§. CI.

§. CI.

Der Grund der Erkänntniß, oder der analytische Grund, ist zwenfach.

Der eine hängt dem Subjecte, das ist, der erkennenden Person, der andere aber dem Gegenstande, oder der Sache, welche erkannt wird, an. In der ersten Bedeutung heißt er das Vermögen, wodurch wir etwas zu erkennen und wahrzunehmen fähig sind. In der andern wird die Quelle begriffen, aus welcher man das bemeldete Vermögen die zu erkennenden Dinge schöpfen, und entwickeln kann; oder, wie andern sich hierüber auszudrücken beliebig ist, der allgemeine und Hauptgrundsatz, welcher alle übrigen Sätze dieser Art, wie Nebenquellen, in sich enthält. Ueber beide Gründe waren die Lehrer einst sehr uneinstimmig. Wir müssen also zuerst von dem Vermögen, welches uns die natürlichen Verbindlichkeiten und Gesetze lehren kann, und dann von der Quelle, oder dem Satze sprechen, aus welchem diese Gesetze abzuleiten sind.

Die Scholastiker haben den subjectivischen Erkänntnißgrund, den Grund, durch welchen, den objectivischen aber den Grund, aus welchem etwas erkannt werden kann, genannt. Indessen kann durch ein Beispiel diese Sache deutlicher gemacht werden. Wenn im Staate ein Gesetz kundgemacht,

und sodann an den dazu bestimmten Tafeln angeschlagen wird; so ist das Vermögen, das einer hat, das Gesetz zu lesen, oder seinen Inhalt zu vernehmen, der Grund, durch welchen er solches vernehmen kann (principium per quod); das Exemplar des erwehnten Gesetzes selbst aber ist der Grund, aus welchem er den Willen des Gesetzgebers erfahren kann, (principium ex quo). Nehmen wir auch an, in diesem Gesetze werden alle Arten von Waffen, Gewehren, Degen, Salpeter, Pulver, Granaten insbesondere hererzählet, und zugleich verboten, sie auser Lande zu führen; so wird der Satz: führe nichts von dem, womit sich der Feind waffnen kann, auser Land, der allgemeine Grundsatz seyn, welcher alle Theile des vorgedachten publicirten Gesetzes in sich faßt. Denn aus diesem einzigen, welches zur Erkänntniß des Gesetzes zureicht, fließt noch vieles, mit dem man nicht wenige Blätter anfüllen könnte.

§. CII.

Daß es mehrere Neigungen gebe, die der höchste Schöpfer in alle Menschen gelegt hat, ist uns oben durch die allgemeine Erfahrung bestätigt worden (§. 22.). Wer also diese Neigungen kennt, (denn niemand kann sie verkennen), der wird leicht der Meynung derjenigen beypflichten, welche lehren, daß die erste Verkündigung natürli-

cher

cher Gesetze uns durch Triebe der Natur geschehe. Denn diese Triebe sind es, die, weil sie das innere Gefühl, sodann den Gedanken zum Guten oder Bösen erwecken, die bedingte Nothwendigkeit hervorbringen, etwas zu verlangen, oder zu verabscheuen, und ferner eine Vorschrift der Handlungen andeuten (§. 70.). Daher geschieht es, daß wir oft schnell und ohne Untersuchung einige Dinge als gut ergreifen, andere aber wieder schnell als böse, verabscheuen. Man sage ja nicht, es gebe verschiedene Völker und Menschen, bey denen kein Zeichen von solchen Trieben zu bemerken sey, denn diese besondere übergrose Gemüthsart durchgeht nicht alle angebohrnen Neigungen, sondern nur einige, und da dieses geschieht; so ist es der Fehler der Erziehung, der Affecte, oder der Gewohnheit, aber nicht der Natur (§. 51.), deren Saamen nie so erstickt ist, daß er nicht bisweilen wieder hervorkeimen könnte (§. 52.).

Dieser Urstoff der Natur, welchen die Griechen τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν heisen, hat sowol Aristoteles (de Art. Rhet. I. 13. §. 3. und II. Phys. C. 8.), als auch nachher Hugo Groot (I. C. II. §. 1. n. 1.), damit sie die im Menschen wohnenden verschiedenen Handlungs-Vermögen erwiesen, angenommen. Deswegen hat es Hutcheson mit dem Namen sittliches Gefühl, ausgedrückt. (Phil. Mor. Edit. Glascov. 1743.). Und

nicht

nicht nur das physische Gute und Böse wirkt auf unsern Leib, und auf unsere Glieder; sondern auch das moralische Gute und Böse erhitzet bald das menschliche Herz, bald macht es selbiges kalt. Wer freuet sich nicht über die Erzählung rechtschaffener Handlungen, und wer ärgert sich nicht über Geschichten der Menschen, die sich mit allen Lastern und Bubenstücken beflecket haben, ja, wenn sie auch sogar nur Märchen seyn solten? Wem scheint es nicht reitzend, Armen und Bedrängten zu helfen, wenn sich nur nicht zufällige Ursachen eines Hasses einweben? denn, wie alle übrigen Vermögen des Leibes und der Seele, so können auch diese moralischen Triebe ausarten, und durch den Mißbrauch verdorben werden. So schädlich, spricht Cicero, ist eine böse Gewohnheit, daß sie die natürlichen Triebe gleichsam auslöscht, und die entgegengesetzten Laster eingepfropft. (de L. L. I 12). Jedoch werden die angebohrnen Triebe niemals ganz mit der Wurzel ausgerottet; denn jedes auch noch so rauhe und grausame Volk empfindet doch überhaupt einen Hang zum Guten, empfindet Triebe nach Speise und Tranke, ein Bestreben sich zu vermehren, und ihre Kinder zu erziehen, ja sogar auch Mitleid, wenigstens für die Seinigen.

§. CIII.

Da die aus den angebohrnen Trieben entstehende Vorempfindung von Pflichten, weder jede be-

besondere Art derselben, noch die Art und den Zweck des Handelns selbst genug erkläret, ja auch oft fremde Neigungen an den Platz der natürlichen treten (§. 23.); so würde unsere Känntniß unvollkommen bleiben, wenn uns nicht diese Urnatur selbst der Vernunft empfähle, durch deren Beyhilfe man zur Einsicht des Zusammenhanges anderer Dinge gelangt (§. 29.), auch hierdurch die Uebereinstimmung, oder Nichtübereinstimmung der Handlungen mit der Natur, folglich auch ihre Güte und Bosheit (§. 60.), und sogar die gebietenden oder verbietenden Gesetze (§. 76. 93.), erkannt werden können. Dieses ist ferner das einzige Vermögen, wodurch wir, wenn wir ihm folgen, nicht nur die ächten Triebe von den unächten unterscheiden, und zu ihrem Ziele führen; sondern auch die daraus fliesenden Regeln, dem Orte, der Zeit, und dem Stande eines jeden anmessen, und die übrigen verworrenen Fragen auseinandersetzen können. Die Vernunft ist also das vornehmste Mittel und Licht, deutliche und vollständige Begriffe von dem natürlichen Gesetze zu bekommen.

So ermahnen uns zwar die Triebe des Hungers und Durstes, daß wir Speise und Trank zu uns nehmen sollen; die Vernunft bezwingt sie aber, daß sie nicht in Trunkenheit und Schwelgerey ausarten. Die Natur treibt uns an, daß wir die Gewalt von uns abtreiben; die Art und Wei-

se aber, dieses zu thun, schreibt die Vernunft vor. Wenn du diese bey Seite lässest, so wird die Natur bald ausschweifend und zügellos werden. Horaz II. Serm. Sat. 7. v. 74. Vortreflich spricht auch Cicero: Die Vernunft hat eine solche Oberherrschaft, daß selbst die ersten Naturtriebe ihrem Schuze unterworfen sind. Fin. IV. 14. Hieraus erhellet, warum die natürlichen Gesetze das Recht der Vernunft genennet werden, S. H. Groot I. I. 10. II. XXIII. 2. Hobbes II. 1. XV. 3. Puffend. I. III. Thomas I. V. 4. Köler 356. 359. nicht, als ob die Vernunft solches ausmachte; sondern, weil es die objective Vernunft erklärt, auf die nemliche Art, wie die Gesetze die zehen Gebote, oder die Gesetze der zwölf Tafeln, heißen. Und da jede Natur von Gott ist; so hat man sehr wahr beobachtet, die natürlichen Gesetze seyn das vernünftige Wort Gottes. Hobbes l. c. die Stimme der Vernunft aber sey die Stimme der Natur und Gottes. Köler l. c. Gott folgen, und der Vernunft gehorchen, heise gleichviel. Plutarch *de auditu.* Wenn aber Ulpian das Naturrecht dasjenige heißt, welches die Natur alle Thiere gelehret hat, (L. I. §. 3. D. de I. & I.); so hat er die Natur im weitern Verstande betrachtet, in soweit sie allen Thieren gemein ist, und das Recht für ein Vermögen, und für die natürlichen Triebe genommen. Das Völkerrecht aber, oder, welches gleich viel heißt, das der menschlichen Natur eigene Recht, hat er mit den übrigen Rechtsgelehrten sehr gut erkläret: Was nemlich die natürliche

Ver-

Vernunft unter allen Menschen eingeführet hat. Pr. Inst. de I. N. G. & C. L. 1. pr. D. de adq. rer. Domin. Und in diesem Verstande wird von dem Rechtsgelehrten Paulus die natürliche Vernunft gleichsam ein schweigendes Gesetz genannt. L. 7. D. de Bon. Dom.

§. CIV.

Doch, wenn wir von Vernunft reden, so wollen wir hierunter allein die gesunde Vernunft verstanden haben, diejenige nemlich, die mit der Beschaffenheit des Menschen, und den andern Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigt, übereinkömmt, deren wesentliche Eigenschaft es ist, die von Natur verbundenen Dinge zu verbinden, die andern aber zu trennen, auf gewissen unfehlbaren Grundsätzen zu bestehen, und aus denselben in ordentlichen Schlußreihen zu folgern. Die übrigen Gedanken oder Sätze, werden nicht anders wahr genannt, als wenn ihre Uebereinstimmung mit den übrigen Gedanken oder Sätzen sowol, als auch das Nichtvorhandenseyn eines Widerspruchs sich offenbaret (§. 29.). Es sind also auch die durch den Gebrauch der Vernunft entwickelten Gesetze, die sich in Sätzen begreifen lassen (§. 68.), dann aber erst für wahr und rechtmäsig zu halten, wenn die Begriffe, die man sich von ihnen bildet, mit

den

den vorgestellten Gegenständen übereinkommen. Wer also über das Wesen und die Natur der Dinge anders denkt, als sie an sich selbst sind, der weicht von der gesunden Vernunft ab, und folget dem Wege der Thorheit.

Nicht wahr, in der Feldmeßkunst wird das Verhältniß des Feldmessers, wenn er sich den Raum A. größer vorstellet, als den Raum B., für richtig gehalten; wenn der Raum A. auch in der That größer ist? Nicht wahr, da muß man das Verhältniß des andern Messers, dem eben dieser Raum A. kleiner, als der Raum B. schien, für falsch und trügend halten; weil der nemliche Raum im nemlichen Bezuge unmöglich größer, und zugleich nicht größer seyn kann? Ob also das Verhältniß des einen richtig sey, oder nicht, wird nicht aus dem Verhältnisse eines andern; sondern aus der Natur des Raumes selbst erkannt. Ein gleiches geschieht bey den natürlichen Gesetzen. Die Vernunft ist gesund, wenn sie mit den Sachen selbst übereinstimmt, die aber mit der rechten Vernunft eines andern nicht übereinkömmt, ist gewiß keine gesunde Vernunft; sondern eine böse und verwegne. Hobbes, der es sonst in Erklärung der gesunden Vernunft mit uns hält, 1. XV. 3. hat also umsonst gelehret (de Civ. II. §. 1. not.), daß die einzige Vernunft des einen Menschen der Maßstab des andern sey. Denn so könnte ja die unächte Vernunft des einen, als eine Richtschnur, die ächte Vernunft des andern leiten; da man hingegen

die

die Vernunft aller Menschen an der Natur der Sachen selbst anweisen muß, um zu sehen, ob sie ächt, oder unächt sey. So muß man die Gleichheit oder Ungleichheit der Stralen nicht in der Vernunft eines andern, sondern in der Lage und Beschaffenheit des Zirkels selbst suchen. Aus diesem allen folgt I. daß die ächte Vernunft nie etwas sage, was die ächte Vernunft des andern, der auch über diese Sache denkt, nicht sagt; sondern, daß dieses auch mir wahr seyn müsse, was dem andern wahr ist. II. Daß einer, der eine Handlung jemals gut nannte, sie ein andermal nicht wieder bös nennen könne; so wenig man eine Linie für sich gerade, für einen andern aber schief nennen kann. Daher die Handlungen des Menschen stets übereinstimmen müßten, wenn sie nicht von der gesunden Vernunft abweichen wolten, wie jener, von dem Horaz singt: I. Ep. I. v. 97. u. f. f.

Was sagst du, wenn meine Begierden mit
sich selbst streiten,
Wenn sie verlangen, was sie verwarfen,
wieder nehmen, was sie verliesen,
Wenn sie brausen, und im ganzen Leben
sich zuwider sind.

III. Endlich, wie Cumberland II. 8. sehr wahr sagt: der Winkel und Grundstein des Gebäudes der Eintracht sey dieser Satz: jeder, der gesunde Vernunft hat, und dessen Urtheile und Begierden von ihr bestimmt werden, müsse

mit allem übereinstimmen, welche auch mit gesunder Vernunft eben diese Sache beurtheilen.

§. CV.

Da man die meisten bestehenden, und in die Sinne fallenden Dinge, nach angewander zureichenden Aufmerksamkeit erkennen, oder, welches gleichviel heißt, **erforschen** kann (§. 17. u. 28.), aus jeder freyen Handlung aber immer nothwendig eine Folge oder Veränderung kömmt (§. 60. und 62.), wegen der man die Handlung sittlich gut oder böse nennt; so ist gar nicht zu zweifeln, daß wir solche in die Sinne fallenden Folgen auch zu begreifen, aufmerksamer zu betrachten, und sodann ihre Güte oder Bosheit durch Erfahrung zu finden vermögen. Obschon aber diese so gebildeten Begriffe nur einzelne Begriffe sind; so lassen sich doch selbige, weil gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, in allgemeine umbilden. Woraus folgt, daß nicht nur die gesnnde Vernunft; sondern auch eine wol angestellte Erfahrung, eine Lehrmeisterin der Rechte, und natürlichen Pflichten sey.

Die natürlichen Gesetze werden also nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch die Erfahrung

ergründet. Denn gleichwie, sagt Cicero, die Ursache die Wirkung andeutet; so zeigt auch die Wirkung ihre Ursachen an. Top. 18. Obschon Noah die Stärke des Weins nicht kannte; so hat er doch solche, nachdem er davon berauscht ward, (im 1. B. Mos. im IX. Cap 1. V.) erkannt, und eingesehen, daß aus einer grösern Maße dieses Getränkes die Trunkenheit entstehe. Gleichwie also die Vernunft das Auge der Seele ist; so kann auch die Erfahrung, welche ebenfals die Verbindung der Dinge einsieht, und die Erwartung ähnlicher Fälle hervorbringt, gleichsam das Vergröserungsglas der Vernunft genennet werden. Hobbes war der erste, der die Erfahrung unter die Vermögen der menschlichen Natur gesetzet. de Civ. C. I. §. 1. Jedoch ist es keineswegs nöthig, daß wir bey eigenen Handlungen die bösen Folgen erfahren; sondern man erfahre sie aus der Geschichte und den Beispielen, und glaube dem, der es erfahren hat. Nicht blos der Ausgang lehret dieses; denn dieser ist der Lehrmeister der Thoren; sondern die natürliche Ursache, die gewesen ist, und seyn wird, so lange die natürlichen Dinge bleiben, ist unveränderlich, sagt Livius XXII. C. 39.

§. CVI.

Auch jene bekannte Frage: ob die Känntnisse des Guten und Bösen uns angebohren seyn? läßt sich aus den besagten Beispielen entscheiden. Denn

was ist wol, nachdem wir den Trieb der Natur, die Vernunft, und Erfahrung betrachtet haben, klärer, als daß dem Menschen Vermögen eingebohren seyn, durch deren Beystand er die natürlichen Gesetze durch einen klaren und kurzen Weg, und ohne Unterricht erfährt? Weil aber zur Känntniß der Gesetze die Uebung dieser Vermögen nothwendig ist; so ergiebt sich der Schluß, daß der Urheber der Natur keinesweges wirkliche verbindende Sätze, in unsere Seele, wie auf Tafeln geschrieben habe. Denn, wenn das wäre, warum solten wir uns nicht unserer gehabten Ideen bewußt seyn? warum solten selbige mit zunehmendem Gebrauche der Vernunft und Erfahrung nicht täglich wachsen? warum solte endlich nicht immer die nemliche Erkänntnißkraft an jedem Orte, zu jeder Zeit, und bey jeder Person zu finden seyn? Allein, es ist auch jenes ein thörichter Einfall, die Sittenlehre aus einer besondern Eingebung oder Offenbarung ableiten zu wollen. Denn fürs erste ist eine solche Erkänntniß nicht natürlich, sondern übernatürlich, und über dieses könnte man auch auf diese Weise jede Fabel, jede unsinnige Phantasie ein Gesetz heisen.

Welche mit den Anhängern des Plato und Cartes diese angebohrnen Begriffe, als wirklich existirend annehmen, diese setzen das ganze Grundgebäude der Moral auf eine schwache und wankende Hypothe-

these, und verschliesen ‚zugleich der Entdeckung stärkerer Gründe den Weg. Allein, wenn man diese Begriffe nicht zuläßt; so darf man doch deswegen die innerlichen Triebe nicht läugnen, die uns öfters ohne Vernunftschluß und Unterricht zur Pflicht ermahnen. Die Völker, sagt der Apostel, die kein Gesetz haben, zeigen doch, daß das Wort des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sey. An die Röm. II. Cap. 14. 15. V. Denn diese Metaphor selbst, die in der heiligen Schrift oft bey gar nicht natürlichen, sondern blos angenommenen Dingen gebraucht wird, Jerem. XVI. v. 1. Sprüchw. VII. v. 3. zeigt klar an, daß die Gesetze nicht wirklich, sondern nur dem Vermögen nach dem Herzen angebohren seyn. Ja der H. Paulus selbst lehret, daß das Daseyn Gottes aus der Natur der Welt, und folglich aus der Vernunft am ersten begriffen werde, an die Röm. I. 19. und folg. Poiret de Erud. Trip. L. I. part. I. §. 23., und unlängst auch Ansel. Desing in Iur. Nat. repurg. C. III. Th. XV. fordern ernstlich eine besondere Eingebung. Allein, so oft solche Begriffe vorkommen; so sind sie nicht mehr natürlich, von denen wir dennoch alhier handeln; wenn es endlich Dichtungen einer zerrütteten Phantasie sind, bedarf man da nicht der Vernunft, um sie zu entwickeln, und zu entscheiden? S. Cicero de Nat. deor. II. 65.

§. CVII.

Wer also die angebohrnen Begriffe von Gesetzen, und die besondern Einsprechungen nicht zulässt, der darf deswegen nicht meynen, daß die natürlichen Vorschriften für unsere Handlungen aus dem Gebrauche und der Gewohnheit, oder aus dem Beispiele, aus der angenommenen Lehre der Vorfahren, oder aus dem Urtheile und Unterrichte anderer, mit einem Worte, aus dem Ansehen abzuleiten seyn, sondern sie erkennen vielmehr das angebohrne Vermögen, wodurch der Mensch unerhörte Dinge vorsehen, und die von andern vernommenen überlegen kann. Es ist zwar unläugbar, daß die Vollkommenheit des Verstandes durch einen guten Unterricht sehr befördert werde; doch ist er keineswegs so nothwendig, daß man nicht auch ohne selbigen das, was geboten, oder verboten ist, durch seinen eigenen Verstand untersuchen könnte. Ja, sehr oft zeigen diejenigen, die die Strafe selbst nicht kennen, andern den Weg. Menschen, die von Vorurtheilen befallen sind, löschen die kleinen Funken der Natur, die in ihnen lodern, aus, da sie doch die Natur selbst zu einem guten und glücklichen Leben leiten würde, wenn sie dieselben zur Flamme kommen liesen.

Hobbes zog das allgemeine Ansehen der Vernunft vor; II. 1. XIV. 9. Allein der P. A. Desing suchte vor solcher mit mehrerer Klugheit, dem Privatansehen der Aeltern, weisen und rechtschaffenen Männer den Vorzug einzuräumen. Jur. N. rep. th. 25. Was solten in diesem Falle jene thun, die entweder von der Gesellschaft entfernt, oder von andern Menschen falsch belehret worden sind? sollen sie mit den Druiden Menschenopfer schlachten? Cäsar B. G. VI. 16., oder mit den Pharisäern Barmherzigkeit und Glauben verlassen? Matth. XXIII. 23. oder sich in andere wüthende Gewohnheitslaster stürzen? Denn oft, wie Cicero bemerkt, wenn wir den Aeltern und den Lehrern untergeordnet werden, füllet sich da unser Kopf mit so verschiedenen Irrthümern an, daß da die Wahrheit dem Eitlen, und die Natur selbst einer eingewurzelten Meynung weichen muß. Tusc. III. §. 1. sieh auch N. D. I. 5. Wie viel besser wäre es da nicht, die eigene Vernunft anzuwenden, als sich zum Schwarme jener Menschen zu gesellen, welche, wie Lactanz sagt, in den Lebensregeln sich ihres eigenen Verstandes berauben, sich ohne alle Selbstbeurtheilung an die Erfindungen der Vorältern schmiegen, und wie unvernünftiges Vieh von andern herumtreiben lassen. Div. Inst. II. 7. Aber der göttlichen Tradition, und dem göttlichen Ansehen, wirst du sagen, werden sie doch folgen dürfen? Ja freylich. Aber die Offenbarung streitet niemals mit der Vernunft; und über dieses werden wir nur den Gesetzen, zu welchen wir nicht beredet, sondern er-

erschaffen, und zu welchen wir nicht erst anzuleiten; sondern wozu wir von der Natur schon aufgelegt sind, untersuchen. Cicero (Mil. 4.). Nimmt man aber an, daß uns diese Regeln nicht ohne Offenbarung bekannt seyn können; so giebt es keine natürlichen Gesetze, und würde das falsch seyn, was der Apostel sagt: Auch die Völker, welche das (geoffenbarte) Gesetz nicht haben, thun von Natur, was dem Gesetze gemäß ist; diese, da sie kein Gesetz haben, sind sich selbst das Gesetz. Röm. II. 14.

§. CVIII.

Diejenigen, welche die natürlichen Vorschriften unserer Handlungen von dem Ansehen ableiten, wenden uns ein: die durch die Erbsünde verdorbene Vernunft und ihr Licht wären mit so dichten Nebel umgeben, daß selbst die Weisen aus Griechenland und Latien, von den schändlichsten Fehlern nicht frey gewesen wären, und die übrigen Menschen mehr durch die Triebe, als ihre Vernunft geleitet würden, und folglich keinem Menschen zur Begreifung der natürlichen Lebenspflichten sein Verstand zureichend seyn könne. Allein sie nehmen sich der Sache Gottes sehr übel an. Denn, wenn sie die Vernunft von ihrem Platze verdrängen; so zerstören sie erstens die festeste

Grund-

Grundsäule der wahren Offenbarung, und bringen uns in einem schändlichen Pyrrhonismus; endlich zeigen sie auch hierdurch, daß sie die Feinde der göttlichen Schrift von der Wahrheit nicht mehr überführen, und sie, um mich ihres Ausdrucks zu bedienen, mit ihrem Schwerde töden können. Dann widersprechen sie auch sonnenklar dem Apostel, welcher lehrt, daß die Völker durch die Kraft der blosen, obgleich verdorbenen Natur, und ohne Offenbarung den Vorschriften ihrer Sitten nachgekommen sind (§. 107. Sch.); endlich werfen sie die Lehre von dem ganzen freyen Willkühre über den Haufen, deren sie sich doch annehmen wollen; denn, wenn die natürliche Vernunft nicht von selbst tauglich wäre, den Zusammenhang des Guten und Bösen mit den Handlungen einzusehen; so würde auch der Willen im Thun und Lassen die natürliche Freyheit vermissen (§. 44.). Daher ist also unser Satz, daß die gesunde Vernunft, die niemals mit sich selbst streitet (§. 107.), durch den Fall Adams zwar einigermaßen an ihrer Stärke geschwächet worden; jedoch aber denen im vollkommenen Zustande (§. 55.) lebenden Menschen so vieles Licht davon übrig geblieben sey, als die Einsicht und Erkänntniß der innern Güte, und Bosheit der Handlung erfordert (§. 103.).

Der Ungehorsam der ersten Menschen schlug der menschlichen Natur eine Wunde. Da wir zuvor die genaueste Känntniß des Guten und Bösen hatten; so ist sie uns jetzt, oft nur mit aller Mühe erreichbar. Wenn auch einige mit dem Verfasser der Dubiorum I. N. C. IV. §. 7. folg. losbrechen und behaupten wollen, daß das Gesetz der Natur durch die blose Natur nicht erkannt werden könne; so wird doch ihre Mühe bey Menschen von gesünderm Verstande fruchtlos seyn. Denn dieses Gesetz, sagt Ambrosius, ist nicht durch Menschenlehre, sondern durch die ergiebige Quelle der Natur selbst auf uns gekommen. Paulus sagt: dem Gerechten sey kein Gesetz gegeben, in der 1. Epist. an den Timoth. I. Cap. 9. V. Auf solche Art haben Melchisedech, Jethro, und Job, die Pflichten des Menschen erkannt, deren jeder mit dem Psalmisten sagen konnte: gieb mir Verstand (nicht Ansehen), und ich werde dein Gesetz erforschen. Psalm 118. 34. V. Aber da werden einige sagen: oft haben die Menschen, die ihre Vernunft gebrauchet, geirret, und sind auf die verschiedensten Meynungen gekommen; und was ist es nun mehr? Haben Zank und Irrthum nach der Offenbarung aufgehört? Dieses ist also nicht der Fehler der Vernunft, sondern die Thorheit derjenigen, welche die Vernunft vernachläßigen. Ohne allen Zweifel wird der Mensch durch das göttliche Licht erleuchtet, und wer sich eines Augenglases bedient, ist deswegen nicht blind, und wer die natürliche Kraft des Sehens nicht läugnet, verwirft deshalben das Augenglas nicht, wie die

Geg=

Gegner schreyen. (S. was ich hierüber in den Novis literariis germ. vindob. de anno 1759. mense Mart. a pag. 161. ad pag. 184. ausführlicher gesagt habe.).

§. CIX.

Nun schreiten wir zu dem objectivisch genommenen Erkänntnißgrunde, den man den allgemeinen oder Hauptgrundsatz nennet, aus welchem die gesunde Vernunft, den natürlich verbindenden Willen **Gottes**, und folglich alles und jedes einzelne natürliche Gesetz herholen, und zugleich von den geoffenbarten Gesetzen unterscheiden kann (§. 100. 101.). Dieses geben aber alle zu, ja aus der Erklärung des Hauptgrundsatzes und seinem Zwecke erhellet es, daß er **wahr**, **deutlich**, und endlich zureichend, oder tauglich, das ist, angemessen seyn müsse. Er muß also wahr seyn, sonst werden aus selbigem an statt der wahren Schlußfolgen, die wir suchen, falsche und erdichtete fliessen. Er muß klar und deutlich seyn, denn vorzüglich deshalben ward er gegründet, damit ihn jeder Mensch von gesunder Vernunft ohne Mühe annehmen, und zur Erforschung der übrigen Wahrheiten sicher anwenden möge. Er soll endlich auch angemessen seyn, das heißt, er begreife weder

mehr noch weniger Gebote oder Verbote in sich, als die natürlichen; denn, begreift er wenigere; so ist er nicht der Hauptgrundsatz, den wir vorher bestimmt haben; begreift er mehrere in sich; so werden die natürlichen Gesetze mit jenen vermischt, die von der Offenbarung, oder von den Menschen eingesetzet worden sind. Der angemessene Hauptgrundsatz ist hingegen nicht nur häuslich, und dieser Wissenschaft allein eigen; sondern auf gewisse Art auch ihr erster, allgemeiner Grundsatz, zumal gar keine natürlichen Gesetze zugegen seyn müssen, die nicht aus diesem Grundsatze gleichsam von ihrer Urquelle ihren Ursprung herleiten, und sich nicht auf selbigen, wie die Art auf ihre Gattung beziehen solten.

Wenn wir jemanden fragen, warum der Selbstmord verboten sey; so wird er uns kein Genüge thun, wenn er uns antwortet, weil ihn der Urheber der Natur verbietet; sondern wir werden wieder fragen, woraus er diesen Willen Gottes erkenne? und wenn er uns auch antworten wird, daß es uns die gesunde Vernunft lehre; so hat er uns doch noch nicht beruhigt, sondern wir werden wissen wollen, aus was für einem Grundsatze seine gesunde Vernunft diesen Willen Gottes erkenne. Die Character dieses Grundes hat Aristoteles I. anal. poster. C. II. angemerkt: die demonstrative Wissenschaft, sagte er, muß auf den wahren und ersten, den unmittelba-

ren

ren und offenbarsten Schlußgründen beruhen, und so werden die Grűnde desjenigen, was zu beweisen ist, häuslich, und demselben eigen seyn. Obschon die Schriftsteller des Naturrechts in Bestimmung der nothwendigen Eigenschaften eines solchen Grundes nicht einig sind; so kommen sie doch in der Sache selbst überein. Denn, welche mit Thomas I. VI. 4. und Heineccius I. 68. nur drey Character dieses Grundes annehmen: nemlich, daß er wahr, evident, und angemessen sey, so verstehen sie unter dem angemessenen Grunde zugleich den ersten, allgemeinen, allein eigenen, das ist, sowol denjenigen, welchen wir durch die Vernunft einsehen, als auch den bestimmten Grund selbst mitdarunter.

§. CX.

Dieser Grundsatz aber, den wir hier beschrieben haben, scheint einigen unnütz, unnothwendig, andern gar unmöglich. Den Nutzen bezweifelten sie deswegen, weil Ungelehrten die natürlichen Pflichten auch ohne eine solche Zubereitung einsehen, die Gelehrten hingegen allemal, der über ihren Hauptgrundsatz entstandenen Streitigkeiten ungeachtet, in den wichtigern Wahrheiten sich zu vergleichen pflegen, weil immer, wenn man die Lehre des Hauptgrundsatzes zuläßt, mehrere Particulärregeln vernachläßiget werden, die noch in

keinen von allen bisher erdachten Grundsätzen enthalten waren; und weil endlich alle übrigen Wissenschaften diese unnützen und leeren Spitzfindigkeiten, ohne einigen Schaden vermißen. Die Möglichkeit eines tauglichen Hauptgrundsatzes bestreiten einige auf folgende Weise. Sie sagen: die unzähligen Gattungen der sittlichen Handlungen laßen sich nicht in einen Satz bringen, und eben darum haben die Philosophen nach so vielen fruchtlosen Bemühungen nichts hervorgebracht, woraus die Ursache aller natürlichen Gesetze ohne ungeheure Verdrehungen erhellete.

Dieses sind die Hauptgründe, aus welchen Kulpisius Coll. Grot. Ex. I. Th. 5. dann Gribner Pr. I. N. prol. C. IV. Barbeyrac ad Puffend. de Off. Hom. & Civ. I. III. §. 13. Eber. Otto ibid. §. 1. Burlamaque XI. IV. 4. 5. und Glafusius I. III. 13. 14. das Daseyn und den Nutzen eines hinlänglichen Grundes geläuguet haben; denn sie meynten, daß alle Gründe, wenn man sie scharfsinnig beurtheilen wolte, grobe Fehler an sich haben würden. Der Auctor der Dubiorum I. N. C. V. §. 2. und 15. hat den Nutzen des Grundes zwar erkannt, denn er hat ihn mit einer sehr kostbaren Perle verglichen, wegen deren derjenige, welcher sie erlangen will, alles verkauft, er meynt, daß so, wie man von der Einheit zur Größe, vom Puncte zur Linie, und zu dem Zirkel, vom Saamen zum Baume schließe; so könne man auch

durch

durch die Ausdehnung des Grundes und seiner Vervielfachung zum Rechte gelangen. Er hegt aber so viele Zweifel und Anstände, daß er es nicht wagt, die Möglichkeit desselben zu bestimmen. Daher geschah es, daß manche nach so vielen Zänkereyen unsere Lehre davon für rauh und schlüpfrig, andere auch für lächerlich hielten.

§. CXI.

Allein, die Natur des Vernunftschlusses ist so beschaffen, daß die gesunde Vernunft, wofern nicht zuerst ein allgemeiner Satz vorausgeschicket wird, keinesweges die besondern Schlußfolgen zu ergründen vermögend ist, welches zwar alle belobten Schriftsteller erkennen, doch behaupten sie, daß zu den Vernunftschlüßen des Lebens und der Sitten nicht einer, sondern mehrere dergleichen Hauptsätze erfordert werden. Allein, sie sind wol sehr irrig daran. Denn da uns diese allgemeine Wahrheiten selbst auf keine Widersprüche führen (§. 72.), und folglich entweder verwechselt werden, oder aber in der nemlichen Ordnung entweder zugleich, oder stufenweise fortschreiten müssen; so ergiebt sich der Schluß, daß selbige sich vermehren laßen, und in einem gemeinschaftlichen Zwecke, so wie viele Linien, in ihren Mittelpuncte zusammentreffen (§. 57. u. 59.),

und

und folglich eben dieser Mittelpunct der erste allgemeine Grundsatz unserer Wissenschaft sey. Den grosen Nutzen dieses allgemeinen Hauptgrundsatzes haben jene am besten eingesehen, welche nicht nur schwere Fragen darnach abzumeßen, sondern auch sogar ein tauglicheres System der natürlichen Gesetze, das ist, ein Lehrgebäude der untereinander verknüpften Wahrheiten darnach aufzurichten, versucht haben.

Bekannt sind die Regeln der Logiker: daß aus blosen Particulärsätzen nichts folge; und daß jeder Vernunftschluß auf die erste syllogistische Figur zurückgeführt werden könne. So muß man auch in Bestimmung der natürlichen Gesetze von einem allgemeinen Satze, als von dem ersten Urstamme anfangen. Es kömmt unstreitig jedem besondern Gesetze zu, es auf die Beförderung des wahren Guten (§. 80.), folglich auf die Vollkommenheit (§. 14.), und auf einen allgemeinen Zweck zu richten (§. 59.). Es mangelt also unserm Lehrgebäude nicht an allgemeinen Begriffen, und gemeinen Gründen, man mag es betrachten, wo, und wie man will. Daher sagt Hobbes von seinem Zeitalter ganz recht: Es sey diesem Theile der Philosophie so ergangen, wie den öffentlichen Strosen, auf denen alles wandert, rückwärts und vorwärts gehet, einige um zu denken, andere um zu schäckern; aber gesäet wird nichts. Die Ursache davon sey, weil keiner, (oder doch wenige), von jenen Männern, die diese Materie behandelt haben, sich eines beque-

quemen und tauglichen Grundes in ihren Leh-
ren bedienet haben. (De. Civ. Epist. dedic.).

§. CXII.

Und so wären nun alle Zweifel verschwunden, die man wider den einigen Grund des Erkänntnisses gehegt hat. Denn da seine Möglichkeit bewiesen ist; so kann er nimmermehr, wenn man ihn vollkommen und im ganzen Umfange begriffen hat, einige besondere Regeln der Sittenlehre auslassen, und nicht in sich begreifen. Was die Ungelehrten anbelangt; diese werden die Känntniß und den Gebrauch der natürlichen Gesetze, aber nicht die Künst davon besitzen; die Gelehrten hingegen, wenn sie in den Schlußfolgen zusammen treffen, sind nur in den Worten uneinig: haben sie aber in sich selbst unterschiedene Gründe angenommen; so dauert ihre Uneinigkeit auch in den Schlußfolgen fort. Auch die Gründe, welche sie aus andern Wissenschaften hergenommen haben, sind ohne Nutzen, weil dieselben von der unserigen verschieden, und nicht darunter begriffen sind, so, daß man daher auch von der einen, nicht auf die andere, schließen kan, wie wohl es auch denen nicht an Hilfsmitteln fehlt, welche sich vor der positiven Theologie auf die Offenbarung, von der Phisik auf die Uebereinstim-

mung der Natur mit ihren Kräften, als auf die einzigen allgemeinen Hauptgründe beziehen.

Wie in der Logik die Kraft Vernunftschlüsse zu machen, durch Uebung geschärft, durch die Lehre selbst aber vollkommener gemacht wird; so können auch die natürlichen Gesetze ohne Lehrgebäude erkannt, wenn aber auch dieses dazu kömmt; so werden selbige vollkommen begriffen und eingesehen. Daher hat auch Cicero bemerkt, daß viele den Gebrauch des bürgerlichen Rechtes haben. Sulpicius aber die Kunst, weil er gelernt hat, sich an Regeln zu halten, wodurch er das wahre vom falschen unterscheiden, und durch welche er erkennet, was aus seinem Gegenstande folge, oder nicht folge. Brut 41. Jene, welche mehrere Hauptstücke der natürlichen Gesetze, zum Grunde setzen, scheinen sich selbst zu vergeßen, und behaupten, daß diese Hauptstücke aufs strengste mit einander verbunden seyn, und auf gleiche Art zur Beförderung der göttlichen Zwecke führen (Barbyrac ad Puff. de Offic I. C. 3. §. 13.) und entweder aus der Natur der Sache oder des Geschäfts (Glafey I. III. 18.), oder aus der Natur des Menschen, und dessen Beschaffenheit erkannt werden. Burlamaque II. C. IV. §. 5. Da man aber allgemein gesteht, daß der erste Hauptgrundsatz in mehrere Sätze aufgelößt werden kann; so sehe ich gar nicht ein, wie die Lehre dieser Männer von der unserigen wirklich unterschieden seyn solle.

§. CXIII.

Nachdem wir die Möglichkeit und den grossen Nutzen eines einzigen allgemeinen Grundes eingesehen haben; so wollen wir nun ohne Umschweife zeigen, daß dieser Grund schon vorlängst erfunden, und jedem Menschen leicht und auffallend sey. Denn da er das Mittel seyn muß, durch welches die Vernunft den Willen Gottes, der uns natürlich verbindet, erkennen kann, (§. 10) Gott aber diesen Willen, als Erschaffer der Natur, mit ausdrücklichen Worten nicht erkläret hat; so ist offenbar, daß wir ihn nicht anders, als aus den erschaffenen **Dingen** und aus seinen **Werken** selbst, erkennen können. Zuerst muß man also erforschen, was Gott bey Erschaffung des Menschen für einen Endzweck gehabt habe, und dann werden wir die Regeln entwikeln, nach welchen wir unser Leben, um seinen Willen nachzukommen einrichten, müssen. Daher scheinen mir jene am richtigsten geurtheilt zu haben, welche **die Endzwecke der von Gott erschaffenen Dinge, in so fern sie nemlich aus deren Wesen, und Natur selbst erkannt, und auf unsere freyen Handlungen angewendet werden können**, für die ergiebigste Quelle aller natülichen Gesetze festgesetzt haben.

Diesen Grund der Erkänntniß haben nicht nur Hemming de leg. nat. in præf. und allenthalben Velthuys de princ. just. in Diss. T. II. p. 962. Pritius diss. de princ. jur. nat. Wahl Acroam. Jurispr. Tab. V. §. 11. Knoblach. diss. de pr. Jur. Nat. Heineccius ad Puffend. I. III. §. 9. n XI. Titius ad Puff. Obs. 78. Lehmann ad Puff. I. III. §. 10. und Hollmann §. 44. 46. 48. anempfohlen, sondern auch alle Schriftsteller vom Naturrechte haben sich oft darauf berufen müssen. Sieh. D. Thomas in Eth. lect. und I. 2. Q. 94. Art. 2. H. Groot, welcher L. II. C. VII. §. 2. n. 1. schreibt: daß der beste Beweis im Moralischen vom Zwecke hergenommen werde; Cumberland II. 7. IV. 2. V. 1. 12. Cocceji diss. XII. §. 45. wo er sagt: daß die Art, die natürlichen Gesetze aus Endzwecken zu beweisen, die beste, und sicherste sey, und daß man das ganze Recht der Natur daraus ableiten könne. Auctor Dubior jur. nat. C. V. 12. welchem, der Grund, und der Endzweck einerley zu seyn, scheint: Burlamaqui I. V. 2. 3. 10. II. III. 3. 6. 7. und IV. 5. und Daries §. 114. Cor. IV. und endlich Wolf. Ont. lat. §. 503. Auch die Alten dachten nicht anders, welche so viele Streitigkeiten über die Endzwecke des Guten angestellt haben. Statt aller andern wollen wir den Cicero hören: de Fin. V. 6. Wenn man, sagt er, die Endzwecke der Dinge, das Aeuserste des Guten und Bösen erkennt; so hat man den Weg des Lebens, und die Ausübungsart aller Pflichten gefunden. Und bald darauf: In diesem muß man den Grund finden,

was

was das Aeuserste und letzte sey: hat man ihn gefunden; so werden alle Streitigkeiten über das gröste Gute und Böse hieraus entschieden. Dann I. de L. L. 5. sagt er: man müsse lernen wegen was für Pflichten wir gebohren seyn, und was die Menschen gegen einander zu beobachten haben. Denn durch dieses kann die Quelle des Rechts und der Gesetze gefunden werden. Mehrere haben aus den Endzwecken der Dinge das Daseyn Gottes bewiesen, wir beweisen seine Weisheit und seinen Willen daraus; wie auch der Apostel ganz recht sagt: das, was unsichtbar an ihm ist, wird von Erschaffung der Welt durch die erschaffenen Dinge an ihm erkannt, und gesehen, an die Röm. I. 20.

§. CXIV.

Aus dieser Quelle fließt der erste Hauptgrundsatz, oder das allgemeine Gesetz der Natur: Alle freyen Handlungen, welche mit den Endzwecken der von Gotte erschaffenen Dinge, welche wir durch die Vernunft allein begreifen, nothwendiger Weise miteinander verknüpft sind, müssen verrichtet; und jene, welche diesem Endzwecken widersprechen, müssen unterlassen werden. Die ersten werden also befohlene, die andern aber verbotene genant (§. 76.). Wenn es auch Handlungen giebt, die zwar zur Erreichung

dieser Endzwecke tauglich, aber nicht so nothwendig sind, daß man keine andern finden könnte, durch welche derselbe Endzweck nicht eben so gut zu erreichen wäre; so gehören dieselben zu den **erlaubten** Handlungen (§. 78.). Wenn aber alles, dessen Erkänntniß wir durch etwas anderes erlangen, der erste Grund nicht ist (§. 109.); so folgt klar hieraus, daß dieses Hauptgesetz der Natur, welches selbst aus den Endzwecken der Dinge, die durch ihr Wesen, und ihre Natur bestimmt sind, geschöpft ist, die Urquelle unserer Lehren von den Naturgesetzen nicht sey.

Schon Schierschmid §. 172. hat bemerkt: daß das erste Naturgesetz der Grund des Naturrechts im weitesten Verstande nicht seyn könne, ob es schon für einen Grundsatz zu halten, der dem Grunde des Naturrechts am Nächsten kömmt, mithin sind alle natürlichen Gesetze, das Grundgesetz nicht ausgenommen, blose Folgen, welche unmittelbar aus den Hauptgrund setzen fliessen. Daher kann das Naturgesetz als die Hauptquelle in den Obersatz eines Syllogismus, die Handlung, von der die Rede ist, in den Untersatz, die Güte oder Bosheit der Handlung, und folglich das natürliche Gebot, oder Verbot, in die Schlußfolge gesetzt werden. Z. B. was mit dem Endzwecken des göttlichen Willens nothwendig verknüpft, ist befohlen, nun ist aber Speisen zu essen nothwendig mit selbigem verbunden, also. Im Gegentheile: was den Endzwecken Gottes wider-

spricht

spricht, ist verboten, nun widerspricht ihnen aber Schlemmerey, und Unzucht, also. Und auf diese Weise werden uns die Lebensregeln aus dem Endzwecke des Menschen klärer, und laufen alle zusammen auf einen letzten hinaus, so wie die Strahlen im Zirkel von Mittelpunkte ausgehen, uud wieder dahin zurückkehren. So sagt der Dichter.

Wein löscht den Durst, Wollust hilft Kinder erzeugen, aber den Endzweck dessen zu überschreiten, schadet.

§. CXV.

Da das Daseyn des Menschen, und der Gebrauch der ihm verliehenen Kräfte, untergeordnete Endzwecke sind, (§. 58.), welche sich auf die Verkündigung der Vollkommenheiten Gottes, und die Verbreitung seiner Ehre, als auf den letzten und höchsten Endzweck beziehen (§. 58.); so ist die Absicht des weisesten Schöpfers offenbar, daß wir diesen Endzwecken, nach welchen wir von Natur abzielen, (§. 22. 49. 59. Sch. 102.), gemäß leben, und sowohl uns, als auch andere nicht nur erhalten, sondern auch durch den Gebrauch unserer Kräfte wechselseitig vollkommener machen sollen. Die freyen Handlungen des Menschen, welche zur Verbreitung der Ehre Gottes dienen, machen die Verehrung

und Liebe Gottes, diejenigen aber, welche uns selbst vervollkommenen, die Liebe unserer selbst, oder die Selbstliebe, und jene endlich, welche die übrigen Menschen vervollkommenen, die Geselligkeit, oder die Liebe des Nächsten, aus. Und so haben wir also die Ursachen, warum alle Pflichten des Menschen auf diese drey Hauptpflichten zurückgeführet, und gleichsam aus hypotetischen Grundsätzen allenthalben abgeleitet zu werden pflegen.

Es sind also drey Gegenstände, mit welchen sich die natürlichen Gesetze beschäftigen: Gott, wir selbst, und die andern Menschen. Einige fügen auch die Engel und das unvernünftige Vieh hinzu. Wir erkennen aber jene nicht durch die blose Vernunft, und von dem Viehe, welches keine sittliche Verbindlichkeit und keine eigentliche Rechte hat, kann alhier nicht gehandelt werden. Menschen und Vieh haben miteinander nichts gemein, sagt Cicero III. Fin. 20. Was wir aber in Betracht des Viehes und anderer Dinge zu beobachten haben, dieses wird aus den drey vorhergehenden Pflichten hinlänglich erkläret. Und in diesen Grundsätzen kommen die heidnischen Schriftsteller mit dem heiligen Gesetzbuche ganz überein. Cicero sagt: Dieser lehre uns wahre Gerechtigkeit, wenn wir begreifen, was des höchsten Herrschers und Herrn Wesen, Rath und Wille sey, welcher auf die Natur angewand, das wahre und höchste Gesetz ist, wie es die Philosophen nennen. IV.

5. Ferner: Die Philosophie hat uns zuerst zu der Verehrung der Götter, sodann zu den Rechten der Menschen, welche in der Geselligkeit beruhen, endlich zur Ehrbarkeit und zur Grosmuth geführet. Tusc. I. 26. Anderswo sagt er: Der Weise müsse andere mehr als sich selbst lieben, und daß wir von Natur geneigt seyn, die Menschen zu lieben, welches die Grundfeste des Rechts sey. de L. L. I. 12. und 15. S. weiter L. L. I. 23. Dieses lehren auch mehrere Stellen aus der heil. Schrift: Derowegen sollet ihr vollkommen seyn, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist. Math. V. 48. Ueber dieses alles aber habt die Liebe, welche das Band der Vollkommenheit ist, an die Coloß. III. 14. Du wirst Gott deinen Herrn lieben, — — — dieses ist das grösste, und vornehmste Gebot, das andere ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst. In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz, und die Propheten. Math. XXII. Cap. 37. V. folg. Darum alles, was ihr wollt, das euch die Menschen thun sollen, das thut ihnen auch. Math. VII. 12. Mit dieser Regel kömmt auch jener alte und vortrefliche Grundsatz überein: Was du nicht willst, das dir geschehe, das sollst du auch an andern nicht thun.

§. CXVI.

Nun wollen wir die angeführten Charaktere des Erkänntnißgrundes (§. 109.) mit unserer Quelle

vergleichen, damit hieraus erhelle, wie wir die Abstammung der natürlichen Gesetze entdecket haben. Denn was kann wahrer seyn, als die Endzwecke des göttlichen Schöpfers, welche wir aus der Natur der Dinge erkennen, welche niemand zu läugnen (§. 58. und 59.) oder eines Widerspruchs (§. 29.) zu beschuldigen jemals sich erkühnet hat. Was ist einem sonst auch rohen Menschen, der sich seiner Vernunft bedienet, augenscheinlicher und gewisser, als, daß man diesen Endzwecken gemäß leben müße, welche in der natürlichen Verehrung Gottes, in dem Glücke, und der Vervollkommenung seiner selbst und anderer beruhen (§. 115.) Was ist endlich **angemeßener**, als der Grund, welcher alle natürlichen Pflichten gegen Gott, sich selbst und andere enthält, und alle übrigen, aus der Vernunft nicht begriffenen, und blos positiven Gesetze ausschließt (§. 113.) ? Ist er nun angemessen; so kann man nicht mehr bezweifeln, daß er der **erste allgemeine** und häusliche Grundsatz sey (§. 109.).

Welche die Wahrheit unsers Grundsatzes nicht zu läugnen vermögen, die verlangen dennoch selbigen deutlich einzusehen, weil ihnen weder alle Endzwecke der Natur bekannt sind, noch sie aus denselben jede besondern Gesetze mit einem Blicke übersehen, oder unmittelbar daraus ableiten können. Glasey I. III. 56. 60. Uns ist aber genug, daß wir jene Endzwecke, aus welchen wenigstens mittelbar alle Gesetze der Natur fließen, kennen. Denn

wer

wer eine solche Evidenz eines Grundsatzes fordert, daß sich, sobald als ihn das Ohr vernimmt, plözlich ohne weitern Vernunftschluß die übrigen Schlußfolgen von selbst anbieten, der irre sich wohl recht sehr. S. Gundling II. 11. u. folg. Denn so könnte man weder den metaphysischen Grundsätzen des Widerspruchs, noch des zureichenden Grundes eine Evidenz zueignen. S. Lehmann (ad Puff. I. III. 10) und Schirschmid (§. 170 Sch. II.). In einer Kette hängen alle Ringe vom ersten ab, ob sie ihn schon nicht unmittelbar berühren. Wieder andere läugnen, daß unser Grundsatz angemessen, daß er allen erschaffenen Dingen und bürgerlichen Gesetzen gemein sey. Heineccius (J. N. I. §. 77. Schol.) Aber wir haben unsere Lehre gegen die Widersprüche gerettet; denn wir haben jene Endzwecke bestimmt, welche die gesunde Vernunft aus der Natur der Dinge selbst entwiklen, und auf die freyen Handlungen anwenden kann. Glafey. (I. III. §. 18.) mag uns nun weiter einwenden, daß dieser Satz: Niemand ist zum Unmöglichen verbunden, aus den Endzwecken der Dinge nicht verstanden werde. Allein fürs erste ist dieser Satz kein Gesetz, sondern die Läugnung eines Gesetzes, und dann ist es auch gerade den klaren Endzwecken des göttlichen Willens zuwider, irgend jemanden zu einer unmöglichen Handlung zwingen zu wollen.

§. CXVII.

Wer nur immer den Gebrauch seiner Fähigkeiten auf die Endzwecke der Natur anwendet, der bestimmt I. die freyen Handlungen durch eben jene Endursachen, durch welche er die natürlichen bestimmt (§. 58.). II. er lebt nach der Natur (§. 102. 103.), und III. folgt er, wie andere lieber sagen, der Wahrheit der Dinge (§. 29.), IV. bequemt er sich nach der Ordnung der ganzen Welt (§. 92.), und V. handelt er den Vollkommenheiten der Dinge gemäß (§. 14.); daher thut er VI. das Gute, und vermeidet das Böse (§. 60. §. 15.), und so verrichtet er VII. was der Verbindlichkeit, die aus den Wesen selbst fließt, entspricht, und vermeidet, was ihr entgegen steht (§. 61. §. 62.). VIII. ahmt er ferner die Eigenschaften Gottes nach (§. 59.), IX. richtet er als Geschöpf sich, nach dem Schöpfer (§. 94.), X. liebt er Gott, sich selbst, und andere gehörig (§. 115.); XI. mißt er alle Pflichten nach dem Verhältniße der Welt ab (§. cit.), XII. giebt er jedem, was ihm gebührt, endlich XIII. erlangt er die wahre und dauerhafte Wollust, oder Glückseligkeit (§. 25. 79. 95.). Alle diese allgemeinen Grundsätze haben die verschiedenen Lehrer dieser Wissenschaft vorgebracht, welche, so bald der Satz auseinander gesetzt und aufgelöst ist, zum nemlichen Ausgange führen, in

sich das nemliche enthalten, und nur in Worten von einander abweichen.

Die Formel des ersten Grundsatzes hat Wolf in allen seinen moralischen Schriften, und besonders Inst. §. 7. 11. 43. 44. dann Köler §. 340. 342. und mehrere Neuere. Die zwote gebrauchten die Stricker, welche festsetzten die Endzwecke des Guten wären nach der Natur zu leben, das heißt, nach der allenthalben vollkommenen, und keiner Sache bedürfenden Natur des Menschen zu leben. Cicero Fin. V. 9. welchem Wilhelm Groot W. l. 9. und mehrere andere beygetreten sind. Die dritte Formel hat Wollaston in Del. Rel. Nat. und Ashleysyckes in Exam. Prin. Rel. Nat. die vierte Bodin diss. de Jure mundi. §. 6. die fünfte Daries Obs. J. N. XXXIII. §. 1. und folg. die sechste D. Thomas I. 2. Q. XCIV. Art. 2. die siebente haben nicht nur die Scholastischen Doktoren ohne Unterschied ergriffen, S. Soto de J. & J. Lib. I. Q. 5. Art. 4. Suarez de L. L. II. C. 7. n. 5. sondern selbst Hugo Groot de J. B. &. P. I. C. I. §. 10 und 12. und Schierschmid §. 168. 170. 172. die achte lehrten Melanchton El. eth. doct. L. II. und Sam. Rachelius in Jur. N. & G. diss. I. §. 30. Ostander in Typ. leg. N. Jäger Tr. de L. L. Q. 6. n. 9. Röhrensee de Fund. J. N. §. 7. die neunte ist von Zentgrav. de Or. Jur. N. Art. 5. und 9. und vom Ferber in Phil. J. N. c. I. §. 74. die zehnte hat nach dem Ben. Winkler III. 1. Hug. de Roy diss. de eo quod justum. Tit. III. §. 5. Hedinger Conspect. Nat.

Jurisp.

Jurispr. Q. 2. §. 13. Joh. Wilh. Jan diff. Jud. Erudit. de Pr. J. N. und mehrere andern, die eilfte erläutert J. G. Heineccius I. §. 79. 93. welche auch Epictet in Ench. 37. und Nic. Pragemann in diff. de Pr. J. N. §. 32. und folg. vorträgt, die zwölfte haben Sam. Strimeß diff. de Pr. in mor. Joh. Senftius in Sched. J. N. sect. 3. §. 4. und neuerlich Sam. Cocceji diff. XII. ad Grot. §. 50—53. festgesetzt. Die dreyzehnte endlich gefiel dem Thomasius I. VI. 21. 24. und Joh. Wilh. von Lith diff. de prim. Pr. L. N. §. 13. Allein alle diese Sätze fliessen aus unserer Quelle, und ob sie schon in Worten voneiander abweichen; so sind doch die Meinungen in sich gleich, und können für einander wechselsweis genommen werden. Jedoch muß man nothwendig bemerken, daß jene, welche die Liebe oder Vollkommenheit, oder den Willen Gottes unbestimmt, als den Grundsatz anehmen, die natürlichen Gesetze mit dem positiven vermengen: Jene aber, die zu den Eigenschaften Gottes ihre Zuflucht nehmen, die werden verschiedene besondern Fragen aufzulösen haben. So sind Essen, Trinken, den Aeltern gehorchen, dem Wohlthäter danken, natürliche Gesetze, sie müssen aber recht erklärt werden, damit solche auf göttliche Vollkommenheiten angewand werden können. S. Puffendorf Spec. Contr. C. IV.

§. CXVIII.

§. CXVIII.

Ganz anders verhält es sich mit den folgen, den Sätzen I. Erhalte dich selbst; II. denke auf deinen Nutzen; III. Lebe gesellig; IV. befördere das Wohlwollen aller gegen alle, das ist die Neigung andere zu vervollkommenen. V. Trag zur Dauer des Menschengeschlechtes aus allen Kräften bey. VI. Thu nichts, was die Vollkommenheiten anderer, oder den äuserlichen Frieden stört. Obschon diese Grundsätze wahr, und einheimisch sind (§. 115), so enthalten doch die erstern zween nur die Pflichten gegen sich selbst; der dritte, vierte, und fünfte blos die bejahenden und verneinenden Pflichten gegen andere, der sechste nur die verneinenden Pflichten gegen andere. Sie sind also keine allgemeine und schlechterdings erste Grundsätze des Naturrechts, sondern bedingte und einer gewissen Art von Pflichten angemessene Grundsätze (§. cit.): wenn sie die ersten und äusersten Grundsätze wären; so müßten im Falle des Zusammenstosses alle Pflichten gegen Gott, den Pflichten gegen den Menschen, weichen, es müßte entweder die eigene Erhaltung der Vervollkommenung der ganzen Welt, oder geringe Vortheile und Bequemlichkeiten eines Menschen seiner Erhaltung vorgezogen werden, was doch den festgesetzten, und weiter zu erklärenden Regeln gerade widerspricht (§. 88. 115).

Die

Die Epikurer haben den ersten und zweyten Satz vermischt gebraucht, und haben den Nutzen, als die Mutter des gerechten sowohl, als auch des billigen angenommen. Horaz I. Sat. III. 98. Cicero Offic. III. §. 5. folg. Diesem haben Habbes (I. 7. und 10. II. 2.) Scharrock (de Off. C. I. §. 3.) Pröleus (in notis germanicis ad Puffend. L. I. c. 3. §. 9.) Rechenberger (Diss. de princ. cogn. Lipf. 1746.) beygestimmet. Wenn wir den Nutzen, als die Tauglichkeit uns einigen Nutzen zu verschaffen, überhaupt, oder als die Abhängigkeit der Wirklichkeit eines Dings von dem andern bestimmen; so taugt dieser Grundsatz, der von dem Nutzen hergenommen ist, durchaus nichts. Denn so würde das physische Vermögen mit dem moralischen vermengt (§. 83.) (sieh. Wolf Ph. Pr. I. §. 262. und 265.) Wenn wir aber den Nutzen eine Abhängigkeit der Wirklichkeit eines Dings von dem andern mit dem Wolf (Theol. N. I. §. 646.) nennen; so wird dieser Grundsatz zwar wahr, aber nicht angemessen seyn.

Den dritten Grundsatz haben schon viele von den Alten festgesetzt. Cicero (I. Off. 16.). Diesem sind Puffendorf (J. N. & G. II III. §. 10. folg. §. 15. §. 19.), Nic. Hertius (diss. de Social. prim. J. N. pr.), Sibrand (de Pr. J. N.) und andere, selbst H. Grot (J. B. & P. prol. §. 8.) welcher zwar nicht gelehret hat, daß die Geselligkeit die größte von allen Pflichten, sondern nur von den Pflichten gegen andere sey (§. 117. n. VII.), nachgefolget. Der vierte ist vom Kumberland I. 4. den fünften hat Strue in seinem Buche: Recherche nouvelle de l'origine

gine du droit de la nature. Den sechsten endlich vertheidigten Ephr. Gerhard (de I. N. L. I. c. 9. §. 19.). Gundling (I. N. & G. C. II. §. 18.), und Georg Beyer (Del. Iur. div. c. 9. §. 22.).

§. CXIX.

Nun sind wir bey den Quellen aller Uneinigkeiten, welche über die erste Quelle der natürlichen Gesetze unter den verschiedenen Lehrern entstanden sind. Deshalben glaubten einige I. in dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, andere II. in seinem natürlich verbindenden Willen, andere III. in der gesunden Vernunft den Grundsatz gefunden zu haben, weil die erstern an den Grund der Möglichkeit (§. 99.), die andern an den Grunde des Daseyns (§. 100.), letztere an den subjectivischen Grunde der Erkänntniß (§. 102.) gedacht haben. Die übrigen, welche den objectivischen Grund der Erkänntniß, oder den Hauptgrundsatz erforschten, haben theils IV. den ganzen Umfang unserer Wissenschaft, theils V. nur ein, oder das andere Hauptstück (§. 118.) abgehandelt. In der Sache selbst aber sind sie sich einander nicht zuwider.

Der ersten Meynung haben viele Scholastiker beygestimmt, welche Thomas (in Jurispr. div. C. IV. §. 20. und folg.) anführt. Dieser irret sich aber unter allen am meisten, denn er meynt: diese Uebereinstimmung mit dem göttlichen Wesen habe ihren Ursprung aus dem Heidenthume. Wir haben oben (§. 115. Sch.) klar gezeiget, daß sie sowol von der gesunden Vernunft (§. 99.), als auch von dem Evangelium, durch die Stelle des Matthäus V. v. 48. unterstützt wird. Die zwote Meynung vertheidigten die beiden Cocceji, Vater und Sohn, (in Disquisit. & Tractat. de Pr. I. N.) Für die dritte stritte Azorius (Inst. Mor. T. I. L. VI. C. 1.), welche zur IV. und V. Classe gehören, selbige haben wir erst oben (§. 117. folg.) gesehen.

§. CXX.

Jene aber weichen ganz von dem Wege unserer Wissenschaft ab, welche die nachfolgenden Sätze als Grundgesetze anführen. I. Thu, was die Natur allen Thieren gelehrt hat. II. Bemühe dich, dein Geschlecht fortzupflanzen. III. Erkenne dich selbst; denn sie tragen gar keine Caractere des wahren Grundes an sich. Eben so wenig nähern sich jene dem wahren Zwecke, welche die natürlichen Gesetze entweder IV. auf den Stand der ersten Unschuld und Unbefangenheit,

oder auf die Ueberbleibsel des göttlichen Ebenbildes, oder V. auf die sieben Gebote, welche von dem Noah die Juden erhalten haben sollen, oder VI. auf die Gesetztafeln, oder VII. auf die Lehre des Evangeliums, oder VIII. auf die allgemeine Uebereinstimmung aller Völker gründen wollen. Denn für das erste werden diese Gründe nicht aus der Vernunft des Menschen, sondern aus der Offenbarung und dem göttlichen Ansehen abgeleitet; und dann haben auch weder die Gebote der Noahiter vom Verdachte der Falschheit gerettet werden können, noch empfiehlt sich die Uebereinstimmung aller Völker durch besondere Zeichen der Wahrheit, oder Augenscheinlichkeit (§. 90.). Aber die widersinnigste und giftigste Meynung ist gewiß diejenige, die IX. **das Recht der Natur auf eines jeden Menschen bloße Begierde und Macht gründet** (§. 83.).

Den ersten Grund schienen Aristoteles (de Art. Rh. l. c. 13. §. 13.), und Ulpian (L. I. §. 3. D. de I. & I.) zu vertheidigen, welchen darauf zu unsern Zeiten Carl Ferd. Hommel (in Proposit. de novo Syst. J. N. & G. Lipsi. 1747.), und nach ihm Joh. Jac. Schmaus (in novo Syst. J. N. Goetting. 1754.) beßer ausgearbeitet haben. Wir haben ihn aber schon oben hinlänglich widerlegt, weil man in den ersten Trieben der Natur keine ehrbare Handlung findet; sondern diese folgt erst, und kömmt später nach.

Cicero (Fn. III. 6.). Den zweyten lehrt Hauschild (in Nova basi. J. N. Dresdæ 1738.). Den dritten hat Joh. Gottl. Rosä (in Diss. de cognitione sui J. N. in princ. Jenæ 1718.). Der vierte ist bey dem Val. Alberti (in Comp. J. N. Lipsiæ 1676.). Den fünften behauptet Selden (in J. N. & G. juxta discipl. Ebræor. L. I. C. 10.). Den sechsten hat Hemming (in Apodict. Meth. J. N.), und Joh. Oldendorf (in Isagog. J. N.). Den siebenten hat Gratian (in distinct. I. pr.) und Prasch (in Design. J. N. ex discipl. Christ.), aus welchem, (wenn wir ihn, oder die zween erstern angenommen), klar folgt, daß Adam und viele seiner Nachkömmlinge keinen Grund des Erkänntnißes gehabt haben. Den achten liest man beym Cicero: in allen Sachen, sagt er, muß man die Uebereinstimmung aller Völker für ein Gesetz der Natur halten (Tusc. I. 13.); auch Groot (prol. §. 40. & I. I. §. 12. 1.) schien diese Art zu beweisen vortheilhafter und einleuchtender, nemlich, daß man das Recht der Natur aus dem spätern und nachfolgenden beweise. Den neunten Grund lehrt Spinoza (in tract. polit. c. XVI.), welcher sagt: daß im Rechte der Natur nichts verboten sey, als das, was niemand verlangt, und niemand kann. Da er aber auf diese Art das physische Vermögen mit dem sittlichen vermengte; so läugnete er das sittliche Vermögen ohne allen Zweifel.

§. CXXI.

§. CXXI.

Aus den vorausgesetzten Gründen werden die Eigenschaften der natürlichen Gesetze erklärt. Da die Anzeigen derselben in der Natur der Dinge selbst (§. 113.), und in den einem jeden angebohrnen Trieben (§. 102.) liegen, auch wir die vollkommenste Känntniß derselben durch unsere Aufmerksamkeit und unsern Verstand erlangen können (§. 103.); so wird niemand läugnen, daß die natürlichen Gesetze auffallend, deutlich, und sattsam kundgemacht seyn (§. 73.), und daß alle jene in einer überwindlichen Unwissenheit derselben sind, die ihre Vernunft gehörig anwenden könnten (§. 71. Sch.). Es ist auch keine künstliche Zusammenkettung von Beweisen nöthig, sintemal Menschen selbst von dem stumpfesten Verstande den allgemeinen Hauptstücken der Naturgesetze beym ersten Hören beystimmen (§. 116.); und ebenfalls die Folgen, welche aus den allgemeinen Grundgesetzen fließen, erkennen, wenn sie nur in den Bereitseyn zu einer Handlung auf die Umstände sehen, sie mit ähnlichen verfloßenen oder künftigen Fällen vergleichen, und auf die ihnen bewußten Grundsätze anwenden wollen. Oefters aber ist bey ihnen die Unwissenheit dessen, was geschehen ist (ignorantia facti), oder einzelner Dinge, die in der vom Gesetze bestimmten Art enthalten sind,

so beschaffen, daß sie selbst von den Spitzfindigsten wegen des nichtwilligen Abganges der Erfahrung nicht überwunden werden kann (§. 105.).

Nun begreifen wir ja völlig, daß jene, welche behaupten wollen, daß man die Gesetze der Natur ohne Ansehen nicht lernen könne, und doch keine unüberwindliche Unwissenheit derselben bey dem Gebrauche der Vernunft zulaßen, nothwendig in ihren Meynungen sich einander widersprechen müßen. S. Desing (Jus N. C. III. Th. 21. und Th. 24. n. 2. ingleichen C. VII. Th. 2.). Sie werden zwar sagen: daß wir die Regeln der Medicin und Mathematik durch die bloße Vernunft einsehen, daß wir aber doch nicht sagen können, wir wißen sie von Natur; daß wir also auch die Gesetze der Natur nur so entdecken, wie Hobbes (de Civ. C. XIV. §. 19.) sagt, daß Archimedes auf natürliche Art gefunden habe, wie sich die Sphäre zum Cylinder verhalte. Denn, wer würde sich sonst mit der Erlernung ohnehin bekannter Dinge abgeben? Dahingegen ist aber auch wahr, daß ein gesunder und vernünftiger Mensch die Känntniß der Krankheiten, und deren Ab- und Zunahme zu erwägen, sein ganzes Leben durch entbehren, der anzustellenden Betrachtungen über moralische Handlungen aber nicht überhoben seyn könne; diese Regeln sind also immer nothwendig, nicht aber jene, zu welchen uns kein angebohrner Trieb anspornet. So urtheilt auch der Psalmist: Das klare Gebot des Herrn, spricht er, erleuchtet die Augen der Menschen, Psalm

XVIII. u. X. v. 19. und Seneca: Die Natur, spricht er, hat uns alles, was uns beßer und glücklicher machen kann, entweder offenbar, oder so, daß man es leicht erkennen kann, vorgestellt (de Benef. VII. C. I. S. B. d. Weish. Cap. VI. v. 13.). Deshalben aber lernen wir diese Gesetze, weil die Kunst ein sicherer Leiter ist, als die Natur. Cicero Fin. IV. 4. und weil das, was gut ist, durch die Wissenschaft verbeßert werden kann. ebend. Orat. I. 25. besonders aber, weil da alles, was sich sonst ins Unendliche ausdehnen würde, in einem sich vereinigen läßt.

§. CXXII.

Einige bezweifeln die mathematische Gewißheit der natürlichen Gesetze, besonders jener, zu welchen man eines mühsamen Vernunftschlußes nöthig hat. Da wir aber die Wahrheit der mathematischen Sätze deswegen gewiß und nothwendig nennen, weil sie aus augenscheinlichen, offenbaren, und solchen, Grundsätzen, woraus auf eine schickliche Art zu schließen, abgeleitet sind, und wir in unserer Wissenschaft eben so nothwendige, als offenbare Grundsätze haben (§. 116.); so erhellet klar, daß wir im Moralischen eben so, wie im Mathematischen, eine unbedingte und vollkommene Gewißheit erlangen können,

wenn wir nur nichts einmengen, das sich unsers Beifalles mit Gewalt bemächtigt, und wenn wir nur nicht von den rechtmäsigen Regeln im Beweisen abweichen. Daher entstehen auch die Zweydeutigkeiten, die man einzuwerfen pflegt, nicht von dem ungewißen Gebrauche des Gesetzes; sondern von dem Mißbrauche des Verstandes, oder weil es sich um etwas Geschehenes fragt (§. 121.).

Daß die Gewißheit im Moralischen und Mathematischen gleich sey, hat Aristoteles (Eth. ad Nic. I. c. 1.) geläugnet, welchem Groot aus dreyen Ursachen nachgefolgt. I. Weil die Mathematik allen Materien die Gestalten nimmt. II. Weil diese Gestalten selbst meistens so beschafen sind, daß sie kein Mittel dulten, so wie zwischen dem Geraden und Krummen kein Mittel ist. III. Weil im Moralischen die mindesten Umstände die Materie ändern. (de Iur. B. & P. II. C. XXII. § I.). Allein, ich sehe da noch keinen Unterschied; denn fürs erste gesteht H. Grotius: daß er, wie die Mathematiker die Figuren von dem Körper abgesondert, so auch er in Behandlung der Rechte seine Aufmerksamkeit nicht auf besondere Thathandlungen gerichtet habe. Pro. §. 58. Ueberdieses haben wir die freyen Handlungen, welche die mittlern zwischen den guten und bösen Handlungen sind, schon oben erläutert (§. 64.); und endlich thut es nichts zur Sache, daß das Materiäle der Gesetze durch die mindern

Ur=

Umstände verändert werde. Denn, obschon der mindeste Zuwachs oder die geringste Abnahme die Maße ändert; so bleiben doch die Regeln der Mathematik fest, und sie werden nur auf verschiedene Art angewendet. Die Gewißheit hängt auch nicht von der Beschaffenheit des Gegenstandes; sondern von der Augenscheinlichkeit der Grundsätze und der rechtmäsigen Weise zu schliesen ab, welche beide Hilfsmittel auch die Sittenlehre hat, so, daß der Satz: daß das Ganze größer sey, als ein Theil, nicht mehr Gewißheit hat, als jener: daß das Geschöpf seinem Schöpfer nachfolgen müsse. Vortreflich aber ermahnet uns hierbey Locke, die Mathematik habe diesen Vorzug vor der Sittenlehre, daß jene die Begriffe der Quantitäten mit beständigen Zeichen, nemlich Zahlen, oder Figuren bestimmt, diese aber zweifelhafte Worte nimmt, welche bald einen einfachen, bald einen zusammengesetzten, bald einen von den vorigen ganz verschiedenen Begriff ausdrücken; daß man sich also bemühen solle, die einmal bestimmte Bedeutung eines Worts nie wieder anzuwenden, um andere Begriffe damit auszudrücken. (de Intell. hum. IV. c. II. §. 9. folg. und C. III. §. 18. und folg.). Ueberdieses werden auch die mathematischen Wahrheiten nicht von den Leidenschaften, oder den Sinnen verdunkelt, wie die sittlichen.

§. CXXIII.

Besonders aber unterscheiden sich die natürlichen Gesetze von allen übrigen dadurch, daß sie unveränderlich sind. Denn nur sie haben entweder unbedingt, oder unter gewissen Umständen ihre Urquelle in dem Wesen des Menschen, und der Dinge (§. 89. und 99.), und drücken zugleich die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlungen mit dem vollkommensten Wesen und der Natur Gottes aus (§. 117.). Da es also einen Widerspruch in sich faßt, die Eigenschaften Gottes, und die von ihm eingerichteten Wesen der Dinge einer Veränderung zu unterwerfen (§. 99. Sch.), nicht weniger entweder von dem Begriffe einer einfachen, oder hypothetischen Handlung die Wirkungen, wegen deren sie gut oder bös genennet werden, abzusondern; so folgt daraus, daß auch die natürlichen Rechte immer die nemlichen seyn, und unveränderlich bleiben müßten, so, daß weder jemals das befohlen, oder erlaubt werden könne, was sie verbieten, noch das verboten werden könne, was sie befehlen.

Wenn wir die Veränderlichkeit der natürlichen Gesetze annehmen; so wird die Gotteslängnung erlaubt, die Verkündigung und das Lob Gottes aber verboten werden können, welches nicht weniger

niger widersinnig wäre, als wenn man ein Drey=eck ohne drey Linien denken wolte. Gleichwie wir aber die Eigenschaften Gottes nicht aus seinem Willen, sondern aus seinem Wesen begreifen; so ist auch die Nothwendigkeit des natürlichen Rechts nicht aus seinem Willen, sondern seinem Wesen abzuleiten. Denn es giebt Gesetze, die Gott nur zu einer gewissen Zeit gelten lassen will, und welche sodann ohne eine Veränderung im göttlichen Willen aufhören: zum Beispiele dienen die Ceremonialgesetze sowol, als auch die gerichtlichen Gesetze der Hebräer. Daher beweißt Coccejus (ad Grot. diss. I. seqq.) wirklich nichts, wenn er die innerliche Sittlichkeit der Handlungen läug=net, und doch die Unveränderlichkeit der natürlichen Gesetze aus dem beweiset, weil sie Gott einmal so gewolt hat. Denn sie ist der wahre und einzige Grund, weil diese Gesetze sich auf die Natur der Dinge und des Menschengeschlechts gründen. Sehr schicklich sagt hierüber Cicero: diesem Gesetze darf man weder ein anderes un=terschieben, noch von selbigem etwas wegneh=men, noch es ganz aufheben; sondern dieses kann weder der Senat, noch das Volk abschaf=fen. Beim Lactanz Inst. div. VI. c. 8.

§. CXXIV.

Man kann zwar nicht läugnen, daß oft der Anschein einer Veränderung irgend einen zu wenig

Auf=

Aufmerksamen täuschen könne, da nemlich die Gesetze, die nur wegen gewisser Umstände gemacht sind, aufhören, Gesetze zu seyn, wenn diese Umstände nicht mehr vorhanden sind. In sich selbst aber geht in diesen Gesetzen keine Veränderung vor, weil sie unter diesen oder jenen Umständen gar keine Gesetze waren (§. 87.), und hingegen ihre Kraft wieder annehmen, sobald diese nemlichen Umstände wieder vorkommen. Deswegen geschieht kein Eingriff in die Allmacht Gottes, denn diese ist die Macht, alles Mögliche zu bewirken, was mit den Vollkommenheiten Gottes bestehen kann; ja selbst deswegen, weil Gott allmächtig ist, muß man nichts von ihm behaupten, was seinem unendlichen Wesen zuwider wäre (§. 121.). Sie werden zwar sagen: die Menschen können ja dem Rechte, das ihnen gebührt, absagen? Richtig, sie entsagen aber nicht dem Rechte im strengen Verstande, welches von einem bestimmten Gesetze abhängt; sondern dem erlaubenden Rechte. Auch im Falle des Zusammenstoses wird keines von beiden Gesetzen verändert; sondern nur die Beobachtung von beiden wird durch diesen Zufall unmöglich (§. 88.).

Ockamus beim Suarez de L. L. II. p. 15. n. 3. meynte, daß die zehn Gebote durch Gottes Allmacht veränderlich wären. Aber das wird von ihm ohne Grund behauptet; denn in einem unend-

endlichen Wesen ist nicht die Kraft enthalten, zu machen, daß etwas sey, und zugleich nicht sey, noch die Macht zu bewirken, daß etwas, das wesentlich mit der vollkommensten Natur nicht übereinstimmt, zugleich mit ihr übereinstimme. Wir wollen die Sache mit Beispielen erläutern. Den Kranken beyzustehen, ist ein Gesetz der Natur; wenn alle Menschen gesund sind, wird dieses Gesetz nicht verändert; sondern es fehlen nur die Materie und Umstände, mit welchen dieses Gesetz verbunden ist. Das Gesetz: du solst nicht töden, läßt diesen Wechsel nicht zu, obschon im Falle des Zusammenstoses wegen der Erhaltung des eigenen Lebens von einem Gesetze eine Ausnahme gemacht werden muß (§ 88. Sch). Wir zanken uns hier nicht, wie Thomas (I. D. L. I. C. 2. folg.) um das Wort, ob diese Handlung ein Menschenmord, oder Todschlag zu nennen sey, oder nicht. Wir haben auch nicht so viele Worte, als Umstände sind, welche das Wesen der Handlung verändern; sondern wir fragen nur, ob man in diesem Falle nach dem natürlichen Gesetze einem das Leben, welches wir weiter unten verneinet haben, zu nehmen verboten sey. Die Stelle des Ulpians, welcher sagt: daß das positive Gesetz weder vom ganzen natürlichen Rechte abweiche, noch ihm ganz nachkomme; sondern bald etwas hinzufüge, bald etwas davon nehme (L. 6. D. de I. & I.), gehört zum erlaubenden natürlichen Rechte, oder zur sittlichen Freyheit.

§. CXXV.

§. CXXV.

Was unveränderlich ist, das muß auch nothwendig seyn, wenn der Gegensatz davon einen Widerspruch enthält (§. 37.). So schliesen wir auch von der Unveränderlichkeit der natürlichen Gesetze auf ihre Nothwendigkeit. Obschon das Daseyn, oder Nichtdaseyn aller erschaffenen Dinge zufällig war (§. 5.); so ist doch das Wesen des Menschen und der Dinge, auf welche das natürliche Gesetz sich gründet (§. 99.), nicht zufällig, sondern nothwendig; sonst würden wir behaupten müssen, daß etwas zugleich sey, und zugleich nicht sey. Ueberdieses widerspricht sich auch nicht, daß die natürliche Verbindlichkeit nicht nur von dem einfachen Begriffe der Handlung, sondern zugleich auch oft von den äuserlichen zufälligen Umständen abhänge (§. 60.). Denn daraus folgt nur, daß die Nothwendigkeit des Gesetzes entweder unbedingt, und schlechtervings nothwendig, oder bedingt sey. Denn, so oft die nemlichen Umstände vorkommen; so ist es auch nothwendig, daß die nemlichen Gesetze unauflöslich damit verbunden seyn.

Es ist unbedingt nothwendig, daß eine dreywinklichte Figur drey Seiten habe, weil das Gegentheil davon widerspricht, daß aber alle Seiten

gleich

gleich seyn müssen, ist nur bedingt nothwendig, nemlich, wenn das Dreyeck gleichseitig ist; denn das Wesen des Dreyecks bleibt immer, es mögen zwey Seitenlinien gleich, oder keine der andern gleich seyn. So ist auch das Gesetz: du solst den Ruhm Gottes nicht verdunkeln, unbedingt nothwendig, weil es von keiner Bedingniß abhängt; aber das Gesetz: erzieh dein Kind, ist nur bedingt nothwendig, weil es von der Erzeugung abhängt. Daher ist das Daseyn der Bedingniß, nicht aber des Gesetzes zufällig. Dahingegen, weil man aus der Natur des letzten Willens, weder unbedingt, noch bedingt, erklären kann, ob fünf, sechs, oder sieben Zeugen zugegen seyn müssen; so ist das Gesetz, welches die Gegenwart von sieben Zeugen befiehlt, willkührlich, und zufällig. Am besten hat Cicero die Nothwendigkeit der natürlichen Gesetze eingesehen: wenn die Meynungen und Befehle der Thoren so mächtig sind, daß durch sie selbst widernatürliche Dinge vollzogen werden; warum machen sie doch kein Gesetz, wodurch das, was bös und schädlich ist, gut, und nützlich werden könnte: (de L. L. I. 16.).

§. CXXVI.

Wir dürfen uns also nicht mehr wundern, wenn die gesündern Philosophen den natürlichen Gesetzen auch eine Ewigkeit zueignen, sie thun

sol-

solches nicht, als wenn sie behaupten wolten, daß die Verkündigung dieser Gesetze mit Gotte gleich alt sey. Denn, wer weiß wol nicht, daß sie zuerst mit dem menschlichen Geschlechte angefangen habe? sie wollen nur zeigen, daß die natürlichen Gesetze nach dem Wesen und der Natur Gottes ausgedrückt seyn, und zu den Aussprüchen der ewigen und unveränderlichen Wahrheit gehören. Unstreitig war von Ewigkeit her der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Auge des Herrn gegenwärtig, und er konnte sich die sittlichen Wahrheiten, welche aus seinem eigenen, und dem Wesen der Menschen fließen, nicht anders vorstellen, als wie sie jetzt sind; dahingegen von den eingesetzten positiven Gesetzen mehrere Vorstellungen ohne Widerspruch gedacht werden können.

Obschon ein Quadrat zu einer gewissen Zeit da ist; so wird doch die mathematische Wahrheit: daß alle Winkel eines Quadrats rechtwinklicht seyn, weil sie nothwendig und unveränderlich sind, auch ewig genennt werden; warum sollen wir also die moralische Wahrheit, weil ihnen auch die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit zukömmt, nicht eben so ewig nennen, obschon unsere Känntniß davon nur zeitlich ist? sicher wird niemand läugnen, daß die Vorsicht, das heißt, die Sorgfalt des Schöpfers für die Geschöpfe ewig sey, obschon die wirkliche Regierung der Welt in einer

Zeit

Zeit angefangen hat. Man braucht auch nicht mit dem Burlamaque (II. V. §. 11.) zu sagen, daß die positiven Gesetze dem Schöpfer von Ewigkeit bekannt gewesen seyn; denn, da sie nicht nothwendig, sondern zufällig sind, und von dem freyesten Entschluße Gottes abhängen; so ist es nicht nothwendig, sich solche als ohne Anfang und ohne Ende vorzustellen. Dieses scheint mir, sagt Cicero, die Meynung der alten Weisen zu seyn, daß das Gesetz weder von der Vernunft der Menschen ausgedacht, noch von einem Volke entschieden; sondern etwas ewiges sey, welches die ganze Welt beherrscht, — — dessen Gewalt nicht nur älter ist, als das Alter der Völker und Staaten; sondern gleich jenem Gotte, welcher den Himmel und die Erde beherrscht, und regiert — — welches nicht da anfieng ein Gesetz zu seyn, als es geschrieben worden; sondern damals als es entstanden ist. Es ist aber zugleich mit dem göttlichen Willen entstanden (de L. L. II. 4.). Auch die heil. Schrift stimmet damit überein: alle Gerichte deiner Gerechtigkeit bleiben ewig (im 118. Psalm 160 V.).

§. CXXVII.

Wie die Güte und Bosheit der Handlungen überhaupt in die innerliche und äuserliche getheilt wird (§. 67.), so wird auch die Sittlichkeit, welche die moralische Güte oder Bosheit insbesondere

bedeutet (§. 62.); bald die innerliche, wenn sie ihren zureichenden Grund in dem Wesen der freyen Handlungen selbst hat, bald, wenn sie von dem Wüllkühre eines vernünftigen Wesens herkömmt, die äusserliche genennt. Daher, so weit das Daseyn des Menschen, und der menschlichen Handlungen von dem freyen Willen Gottes abhangen (§. 100), so weit ist ihre Sittlichkeit äuserlich oder subjectivisch, weil aber Gott weder das, was mit seinem unendlichen Wesen nothwendig übereinstimmend war, verbieten, noch, was demselben widersprach, gebieten konnte (§. 123.), und aus eben dieser Ursache die Trennung der wesentlichen Merkmahle und Veränderungen, von den Handlungen, wegen deren sie gut oder bös genennet werden, nicht mehr in dem Willkühr und der Allmacht Gottes stund, als die Zernichtung der Eigenschaften und des Wesens der Dinge (§. cit.) soweit muß man auch diesen Handlungen eine innerliche oder objectivische Sittlichkeit zu eignen. Aus allen diesen fließt klar, daß die innerliche Sittlichkeit der wahre Gegenstand sey, mit dem sich die natürlichen Gesetze beschäftigen.

Wenn einer den andern fragte, warum die Gleißnerey verboten sey, und der andere ihm antwortete, weil Gott sie nicht dulden will; so wird jener noch nicht befriedigt seyn, er wird auch die Ursache des göttlichen Willens wissen wollen, und

nicht,

nicht eher zu fragen aufhören, bis ihm der andere antworten wird, weil die Bigotterie und verstellte Andacht dem Wesen Gottes widerspricht; wir wollen also die Worte nach der Enge unserer Begriffe einrichten. Das innerliche Gute, oder Böse der Handlungen ist ein Zeichen, welches dem Gesetze vorgeht, ob sie schon die volle, förmliche, und vollendete Sittlichkeit in dem Zeichen, welches auf das Gebot oder Verbot folgt, erhalten. Daher sind unsere freyen Handlungen nicht deßwegen gut, weil sie geboten, oder deßwegen bös, weil sie verboten sind, sondern Gott hat sie, weil sie gut, gebieten, und solche weil sie bös sind, verbieten wollen. Denn weder der göttliche Verstand, sagt Cicero, kann ohne Grund seyn, noch die göttliche Vernunft das Gute oder Böse ohne Gründe bestimmen. De L. L. II. 4. Welche also sagen, daß in der Materie selbst, welche das Gesetz behandelt, der Grund nicht sey, sondern alles vom Willen des Gesetzgebers herholen, behaupten etwas widersprechendes; nemlich, daß alle Gesetze positiv (§. 8.) keines natürlich (§ 93.) und keines, weil alles äuserliche der Handlung auch zufällig, und der Veränderung unterworfen ist, unveränderlich (§. 123.); folglich selbst das Wesen der Dinge willkührlich sey. (§. 99.). Ganz anders redet Cicero: was Lobenswürdig und gut ist, muß nothwendig das, was zu loben ist, in sich enthalten; denn das Gute beruhet nicht auf Meynungen, sondern in der Natur. De. L. L. 17. Offenbar beobachtet dieses der Psalmist, da er singt:

Die wahren Gerichte des Herrn sind schon in sich selbst gerecht.

im LVIII. Ps. 10. V.

§. CXXVIII.

Die Gegner werfen uns ungegründet ein, daß der Mensch auf diese Art durch Handlungen sündige, welche ohne etwas böses zu begehen, von unvernünftigen Thieren gethan werden, daß es also in einer Handlung selbst keine Schändlichkeit gebe, bevor ein eingesetztes Gesetz da ist, und daß die Scholastiker daher einen fehlerhaften Cirkel machen, wenn sie bald eine Handlung, weil sie dem Gesetze gemäß, gut, bald eine andere, weil sie dem Gesetze nicht gemäß ist, böse nennen, und im Gegentheile eine Handlung, weil sie gut, vom Gesetze für befohlen, und um deshalben, weil sie bös ist, für verboten angeben, und daß sie sogar durch diese letztere Erklärung einen äuserlichen, frühern als Gott entstandenen, oder ihm gleich ewigen Grund annehmen, dem er selbst in Bestimmung der Gestalten der Dinge nothwendig habe folgen müssen. Fürs erste antworten wir, daß die Natur des Menschen und der unvernünftigen Thiere höchst verschieden sey. Es gehen zwar in demselbeu physische und thierische Bewegungen vor, sie sind aber

nicht frey, welche wir doch alhier allein eigentlich in Erwegung zu ziehen haben. Ueber dieses, wenn eine Handlung, welche dem Gesetze gemäß, gut, welche aber dem Gesetze nicht gemäß, bös genennet wird; so hat es nicht den Sinn, als wenn das Wesen der menschlicheu Handlungen alle ihre Güte und Bosheit aus der zeitlichen Verkündigung der natürlichen Gesetze geschöpft hätten, sondern daß das gebietende Gesetz der Natur nichts anders, als was in sich gut ist, das verbietende nichts, als was in sich selbst bös ist, enthalte (§. 82. Sch. §. 127. Sch.), die letzte Ursache dieses Guten oder Bösen aber wird von der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Wesen und der Natur Gottes (§. 99. §. 125. Sch.), welche wir in Gedanken früher als seine Freyheit, und seinen Willen denken, abgeleitet. Es ist also falsch, daß die menschlichen Handlungen nicht von Gott, sondern einer andern äuserlichen Ursache abhängen.

Dieser Gründe haben sich hauptsächlich Pufendorf, Cocceji und ihre Anhänger bedienet, um die Lehre des Groot und der Scholastiker, als widersinnig, zu zernichten; ihre Mühe aber war umsonst. Denn wer weiß wohl nicht, daß eine physische Handlung ein anderes Wesen habe, als eine freye, und daß also ihre Veränderungen und Folgen verschieden seyn müssen.

Begleiten nicht eine gute Handlung, so weit sie von der Freyheit herkömmt, Hofnung, Wollust, Selenruhe, eine böse aber Furcht, Reue, Ekel, und Geistesverwirrung (§. 94.)? welche Folgen, weil sie aus der blos physischen Beweggung nicht fliessen können, nur zum sittlichen Guten oder Bösen gehören. Der zweyte Einwurf, daß die Gesetze das Gute und Böse bestimmen, ist von eben so wenigem Gewichte; denn das natürliche Gesetz ist dem Menschen das, was dem Schiffenden der Seekompaß ist, beide zeigen zwar den rechten Weg, sie machen ihn aber nicht. Obschon das Lineal ein Werkzeug ist, mit dem man gerade Linien führet; so folgt doch noch nicht daraus, daß noch keine gerade Linie dagewesen sey, bevor ein Lineal dawar. Endlich wer sich das Gute oder Böse von einem Gesetze denkt, der nimmt eben so wenig einen Gott gleich ewigen Grund an, als einer, welcher lehrte, daß zwey und drey gleich fünfen sey, bevor der freye Entschluß Gottes dazu kam; denn eine Wahrheit ist so nothwendig als die andere. Uebrigens meynt Carl Gott. Müller (Ph. pr. Un. §. 27.) daß Puffendorf nicht die innerliche Sittlichkeit läugne, sondern nur die äuserliche Beweise, welches richtig wahrscheinlicher wäre, wenn er nicht den Satz des Grotius falsch und ungeschickt genennt. (Er. Scand. V. 7.) und den Scholastikern eine so harte und saure Pille vorgeworfen hätte.

§. CXXIX.

CXXIX.

Obschon die Quelle und der Ursprung alles Möglichen von Gott herzunehmen ist, und zwar dergestalt, daß nicht einmal die Wesen und Naturen der Dinge möglich wären, wenn er nicht dawäre (§. 99.); so können doch ungezweifelt die Menschen den Himmel, die Erde, sich selbst, die übrigen Geschöpfe, und die mechanischen Regeln von allen diesen betrachten, ehe sie an die höchste Ursache denken (§. cit. und §. 28.). Daher sind auch die, welche Gott aus Unwissenheit oder Irrthume nicht erkennen, oder sich darüber hinaussetzen, eine sittliche Verbindlichkeit, ein Gesetz sowohl gegen sich selbst, als gegen andere, zu fühlen fähig, wenn sie nur in ihre eigne Vermögen, und in die Natur der freyen Handlungen eindringen, und alles, was mit einer anhaltenden Wollust der Heiterkeit und Zufriedenheit des Geistes, der Gesundheit, der Hofnung, der Wohlthätigkeit, hingegen auch alles was mit Ekel, Verdruß, Schwäche, traurigem Andenken, Furcht, Nothdurft, Krankheiten, und wechselseitigem Haße verbunden ist, bemerken und erfahren wollten. Daher gibt es immer feste und ewige Bande, durch welche auch die Thöricht, die den Zaum zerbeißen wollen, in diesem sterblichen Leben verstrickt werden.

Das behauptet auch Hugo Groot de J. B. & P. in prol. §. XI. wenn er sagt: das, was wir nun (von der Behauptung der Geselligkeit) gesagt haben, würde Stich halten, wenn wir auch, was man ohne Laster nicht thun kann, angeben wollten, es gebe keinen Gott, oder er sorge nicht für die menschlichen Geschöpfe. Ueber welche Worte Cocceji und mehrere Comentatoren an diesem Orte sehr auf eine abgeschmackte Weise spotten. Denn H. Groot schließt nicht das Wesen oder den Willen Gottes von den Gesetzen der Natur aus (§. 100. Sch.), sondern er hat nur lehren wollen, daß wenn einer angäbe, das heißt lehrte, es gebe keinen Gott, oder er sorge nicht für die Geschöpfe, nicht deshalben meyne, daß er alle Sittenregeln ungestraft mit Füssen treten dürfe. Denn wie man in der Mathematik, Physik, und Arzneykunst die Gesetze aus der Betrachtung der Natur erkennt; so kann man aus eben dieser Quelle auch Naturgesetze schöpfen, wie Sinesius und Spinoza durch ihre Beispiele zeigen. Sie treiben es alhier zuweit, damit ich mir die Worte des Cicero eigen mache, denn sie läugnen, daß man, natürliche Gesetze ohne dem Schöpfer nicht begreifen könne, und beharren darauf. Sie sehen den Sinn dieses Worts nicht ein. Denn wenn wir fragen, was sie thun würden, wenn sie sich Gott unterziehen könnten? so fragen wir nicht, ob sie sich Gott unterziehen können, sondern setzen diese Frage nur als eine Folter, damit, wenn sie antworten: sie würden nach vorausgesetzter Ungestraftheit thun, was ihnen gut dünkt, gestehen

müß-

müßten, daß sie Lasterhaft seyn. Oder wenn wenn sie es läugnen, sie folglich erkennen, daß man alles Böse für sich selbst fliehen müße. Offic. III. 9.

§. CXXX.

Nun wollen wir uns gegen jene wenden, welche ohne den Begriff von Gott keine natürliche Verbindlichkeit zulassen wollen. Denn sie sagen, es gebe keinen Beschützer des Gesetzes, welcher die Ungehorsamen zwänge. Daher seyn die Sittengebote mehr Räthe, als Gesetze, deren es bey dem Mangel der Sanction keine gebe, daß endlich alle unsere Handlungen durch Nützlichkeit, welcher doch jeder leicht entsagen könne, bestimmt werden. Wir haben aber schon anderswo gesehen, daß auch von den äuserlichen Gesetzen der physische Zwang entfernt sey (§. 99. Sch.), sondern daß das Gute und Böse selbst, welches mit der Handlung nothwendig verbunden ist (§. 125.), die moralische Nothwendigkeit, und das Gesetz zu handlen, oder nicht zu handlen festsetze (§. 71. Sch.), welches von dem Rathe ganz verschieden ist (§. 75. Sch.). Eben so klar haben wir gezeigt, daß die Verbindlichkeit niemals mit dem wahren Nutzen stritte (§. 118. Sch.). Denn wer diesen entsagt, leidet entweder den Verlust der Belohnung, oder er kann

der Strafe nicht entkommen. Welche aber diese natürlichen Schlußfolgen von der Zahl der Belohnungen und Strafen ausschließen, diese bekümmern sich um Worte und nicht um Sachen, und fallen, indem sie durch den Begriff der menschlichen Sanction irre gemacht werden, in Wortstreitigkeiten.

Niemand hat mit mehrerm Nachdrucke als Leibnitz gelehrt, daß der erste Grund der natürlichen Gesetze auf der Erkenntniß des höchsten Wesens beruhe (in Ep. Cens. ad Puff. §. VI.), er gesteht aber an dem angeführten Orte doch selbst: es gebe einen mindern Grund von Naturrtchte, der auch beym Gotteslängner gelten könne. Ueber dieses bemerkte Seneca: daß die Bosheit selbst den grösten Theil ihres Giftes trinke (Ep. 81.), und daß im Gegentheile eine dauerhafte Ruhe eine große Belohnung des glücklichen Geistes sey (de Jra. II. C. 13.). Eben so lauten auch die Stellen der heiligen Schrift, da sie uns lehren: daß uns die Beobachtung der Gesetze Länge der Tage, Jahre des Lebens und Friedens beylege (Prov. III. 1.). Es ist kein ärgerer Mensch, als der sich selbst etwas mißgönnet, und das ist die Belohnung seiner Bosheit (Eccl. XIV. 6). Gleichwie also die Strafe des Schwerdes gegen den Mörder in den Gesetzen verordnet, eine wahrhafte Strafe ist, weil sie deren Verächter einen frühzeitigen Tode zuziehet; so wird auch jener Tod eine wahre Strafe seyn, welcher auf Luxus, Unwissenheit, Zorn oder andere heftigere Leidenschaf-

ten erfolgt. Denn immer werden sich an ihm, wie Cicero sagt, seine Sitten rächen (ad Att. IX. Ep. 12.). Sie werden vielleicht sagen: daß der Handlende sich um die Folgen nicht bekümmere, und sie folglich keine Strafen seyn. Wer wird wohl so thöricht seyn, daß er sich an der Verdammung ergötze? Ein Uebel, welches entweder in diesem oder im künftigen Leben mit der freyen Handlung verbunden ist, wird nicht minder eine Strafe seyn, wenn es sich auch irgend einer als gut vorstellt, als ein Cirkel rund seyn wird, wenn ihn gleich ein Dummkopf für viereckicht ansieht.

§. CXXXI.

Auch jene irren sich sehr, welche meynen, daß in den Folgen dieser Handlungen eine vollkommene Sanction enthalten sey, und daß sie in keinem künftigen Leben zu erwarten wären; denn die innerlichen Belohnungen und Strafen sind nicht jedem gerade an Güte, oder Bosheit vollkommen angemessen. Oft sind selbst jene, die sich an ihre Pflichten erinnern, einem unveränderlichem Unglücke unterworfen, jene aber glücklich, die ihre Vernunft ganz vergessen (§. 94). Es wäre also den göttlichen Eigenschaften zuwider, die Gehorsamen mit den Aufrührerischen gleich zu behandlen, und alle nach gleichem Maße zumessen (§. cit.).

Da-

Daraus erhellet, daß man die in diesem Leben manglende Vergeltung der guten oder bösen Handlungen in dem künftigen Leben erwarten müsse. Dieses beweisen uns auch die einfache und untheilbare Natur der Seele, und die Fähigkeit uns immer grössere Vollkommenheiten zu erwerben, welche Eigenschaften uns Gott ganz vergebens gegeben hätte, wenn die Seele mit dem Körper zu Grunde gieng. Dann wären die Gebote des menschlichen Willens so mangelhaft, und es könnte keine so grosse Pflicht gefunden werden, der die Dauer unsers eignen Daseyn nachzusetzen wäre.

Puffendorf streitet wider sich selbst, da er läugnet, daß man die Naturgesetze ohne Gott denken könne, der alles mit seiner Vorsicht einrichtete, und Böses und Gutes in uns hat legen wollen und können (Offic. H. & C. Lib. I. C. IV. §. 4.), und dennoch den Zweck unserer Wissenschaften auf den Umfang unsers Lebens einschließt (Præfat. §. VI. Was wären dann für Belohnungen zu hoffen, und was für Strafen zu fürchten? die äuserlichen und zufälligen Bequemlichkeiten und Unfälle können überhaupt daher nicht genommen werden, weil es der Erfahrung nach Rechtschaffenen oft schlecht, und Niderträchtigen oft gut ergehet. So ergieng es dem Sulla, der doch fast sein Vaterland verheerte, und unzählige Mitbürger auf das grausamste tödete. In diesem hat Leibnitz (Ep. Cens. ad Puff. §. 6.) dem Puffendorf wie billig, seinen Beyfall versagt, da er zeigt, daß die Sorge fürs künfti-

ge Leben von der Vorsicht unzertrennlich sey, daß der, welcher dieses nicht in Betrachtung zieht, der Wissenschaft ihren schönsten Theil raube, und viele Pflichten dieses Lebens aufhebe; Wenn wir die Gedanken auf die Zukunft fahren lassen, sagt Cicero, wer wird wohl so thöricht seyn, daß er immer in Arbeit und Gefahr lebte. (I. Tusc. 15). Es ist auch, wie Barbayroc meynt (ad Puff. l. c.), nicht hinlänglich, sich auf Gottes Willen zu berufen; aber alles wendete derjenige in Ansehung der natürlichen Verbindlichkeit an, welcher eine moralische Nothwendigkeit erdichtet, das zuthun, was uns ohne eine Wiedervergeltung durch ein grösseres künftige Gute zu Grunde richtet (§. 21. Sch. 4. §. 71.), und in diesem Sinne hat der Apostel geschrieben: wenn wir in diesem Leben nur auf Christum hoffen, sind wir elender, als alle Menschen an die Corinth. XV. Cap. 19. V. Daher wird jeder einen gewissen innerlichen Trieb nach dem andern Leben in sich empfinden (§. 19. Sch.), und daher sind alle Völker innerlich überzeugt, daß die Seele mit dem Körper nicht zu Grunde gehe. Da diese Ueberzeugung von äuserster Nothwendigkeit ist, damit sich die Menschen von ihren Pflichten nicht entfernen; was könnte wohl erdacht werden, wodurch Gott mehr gelästert würde, als daß er zur Erlangung der Zwecke seines Willens eine Täuschung anwende? Aber die Offenbarung hat diese Sache in volles Licht gesetzt (Math. im X. Cap. 28. V. und XXII. Cap. 31. V.). Daher bauen jene ein unvollkommenes System der Naturgesetze, welche sich entweder an die blose Natur, ohne an

Gott

Gott zu denken halten (§. 7. und 129.), oder welche die Natur vergessen, und sich ganz allein auf Willkühr Gottes berufen (§. 129.).

§. CXXXII.

Ueber dieses ist auch den Naturgesetzen vor allen andern eigen, daß sie sich bis zur Allgemeinheit erstrecken. Denn da sie von dem menschlichen Wesen und der Natur entweder an sich, oder unter gewissen Umständen, betrachtet, ihren nächsten Ursprung haben (§. 100.); so erhellet, daß alle vernünftigen Menschen den schlechterdings nothwendigen Gesetzen unterworfen sind; den bedingt nothwendigen Gesetzen aber jene Menschen, welche in einerley Lage, und in einem Stande leben (§. 60. und 125.). Es gehören aber auch die natürlichen Gesetze zu allen freyen Handlungen; denn es kann keine Handlung ohne innerliches moralische Gute und Böse gedacht werden, auf welche sich auch die natürlichen Bande und Regeln gründen (§. 93.). Die Lehre von den blos äuserlichen Handlungen, die nicht auf die Bewegungen der Seele Rücksicht nimmt, begreift also nicht unsere ganze Wissenschaft in sich.

Daher werden die natürlichen Gesetze einförmig, angemessen, und sowol subjectiv, als objectiv allgemein genennet. Das allgemeine Recht der Menschen (L. 6. princ. de I. & I.). Das Recht und die Gerechtsame der Völker (L. 9. ebendas.). Es wird auch nicht, wie Cicero sagt, ein anderes Gesetz zu Rom, ein anderes zu Athen, eines jetzt, das andere hernach seyn; sondern ein ewiges, und unveränderliches Gesetz wird zu allen Zeiten alle Völker im Zaume halten. Bey dem Lactanz (Inst. div. VIII. C. 6.). Die menschlichen Gesetze können nicht so gemacht werden, daß sie alle Fälle in sich schliesen; sondern sie werden nach dem gemacht, das meistens geschieht (L. 7. seqq. de L. L.), aber das Gesetz der Natur gehört auch für den seltsamsten Fall; denn kein Theil des Lebens, weder im öffentlichen, häuslichen, und gerichtlichen Geschäften, noch, wenn du mit dir selbst, oder mit einem andern, zu thun hast, kann von Pflicht frey seyn (Cicero Off. I. 2.). Wenn man daher die Kunst in ihrem ganzen Umfange behandeln wolte, so könnte das zu ammengesetzte Recht, die Gerechtsame des Geistes, und die heiligen Zufluchtsörter (Pers. Sat. II. v. 73.) nicht davon abgesondert werden. (S. L. I. §. 1. Dig. de I. & I.).

§. CXXXIII.

Heilig wird dasjenige, was auf eine vorzüglichere Art wider die Verletzung vertheidigt und

beschützt ist, genannt: **Leicht** aber, wenn dessen Bewegungsgründe und Bewegungsursachen so stark sind, daß wir durch keine, auch nicht durch die größten Hindernisse jemals davon abgehalten werden können; nun sind aber die natürlichen Gesetze von der einen Seite mit solchen Strafen befestigt, welchen man zu keiner Zeit, an keinem Orte jemals entfliehen kann; sondern, welche die Ungehorsamen in den Zustand des wahren Ueberdrusses (§. 81. Schol. n. 5. und §. 25.), oder in das Unglück stürzen; von der andern Seite hingegen locken uns das innere Gefühl, das Licht der Vernunft, und die ganze Natur unserer selbst, und der andern Dinge unaufhörlich zum Befolgen dieser Pflichten an, und belohnen den Gehorsamen mit dem Zustande des dauerhaftesten Vergnügens, oder mit der irrdisch möglichen Glückseligkeit (§. 80. Schol. und §. 25.). Hieran kann gewiß niemand zweifeln, daß die Naturgesetze höchst heilig, und höchst leicht sind.

Man muß also jene nicht anhören, welche den Weg der Gesetze als rauh und ungangbar beschreiben, welcher doch offen, einfach, und gerade ist, denn aus den Neigungen und Begierden entstehen, wie Cicero bemerkt, Haß, Zwietracht, Uneinigkeit, Aufruhr, und Kriege, sie sind auch nicht nur äuserlich, sondern wüthen auch innerlich in der Seele verschlossen. Aus welchem noch=

nothwendig das bitterste Leben entstehen muß, und folglich nur der Weise mit den Zwecken der Natur zufrieden, ohne Kummer und ohne Furcht leben kann (de Fin. Bon. I. 13.). Eben dieses lehrt uns der Ausspruch der göttlichen Wahrheit: Mein Joch ist süß, und meine Bürde ist leicht (Matth. am XI. 30. V.). Daher sind oft die Schwierigkeiten, welche uns auf dem geraden Wege aufstosen, nicht natürlich; sondern zufällig. Die Heiligkeit der natürlichen Gesetze bezeugt im kurzen der Psalmist im XVIII. Psalme 8. V. das Gesetz des Herrn ist unbefleckt, (duldet keine Verletzung ungestraft), und bekehrt die Seelen; denn es leitet sowol die innerlichen, als auch alle unsere übrigen Handlungen.

§. CXXXIV.

Nun mögen die Läugner der natürlichen Gesetze auftreten, und sagen: I. daß die Menschen wegen der Nützlichkeit sich die Rechte selbst erfunden: II. daß sie also nach dem Wechsel der Zeiten und Sitten oft bey selbigen verändert werden: III. daß jeder nur so viel Recht, als unüberwindliche Macht, der man nicht widerstehen kann, habe: IV. daß jeder durch seine eigene Vernunft nicht verbunden werden könne; daß aber V. hieher nur die vorgefaßten Meynungen, welche selten bey allen übereinkomen, gehören. Andere mögen VI. wieder schreyen, daß die Vernunft

des Menschen nach dem Falle Adams verloschen sey; daher VII. viele Völker von keinem natürlichen Gesetze etwas wissen; und daß folglich das Recht der Natur nichtig sey. Aber dieses alles ist oben schon hinlänglich widerlegt. Führt uns denn nicht die Natur selbst, deren Gesetze, so wie sie unveränderlich sind (§. 83. und 123. folg.), zur wahren und dauerhaften Nützlichkeit (§. 118. Sch. und §. 133.); daher ist es auch falsch, daß selbige ihr Maß von dem physischen Vermögen erhalten (§. 83. und 118. Sch.). Ueber dieses kömmt die natürliche Verbindlichkeit nur aus der objectiven Vernunft (§. 93.), welche die subjective Vernunft sodann erst erklärt, wenn sie ächt, und von Vorurtheilen frey ist (§. 103. folg.). Endlich ist die Vernunft durch die Sünde Adams nicht ganz erloschen (§. 108.); die Irrthümer der Völker aber kommen aus dem Mißbrauche des Verstandes, und dem unüberwindlichen Mangel der Aufmerksamkeit her (§. 121.).

Dieses sind die sieben Einwendungen, welche man den durch die bloße Vernunft erkannten Sittenlehren gemacht hat. Die erste und zwote hat Carneades beym Lactanz I. D. V. 16. die dritte Hobbes de Civ. I. §. 14. die vierte Machiavell Disp. I. 1. c. 2. die sechste Homberg Diss. de Leg. ætern. die siebente der Auctor Dubior. J. N. Præf. §. 17. & C. IV. §. 32. folg. hauptsächlich ausgeführt, gerade, wie der Dichter singt:

We-

Weder kann die Natur das Billige vom Unbilligen unterscheiden.

Horaz I. Sat. III. v. 113.

Aber alle diese Einwendungen fallen bey den vorausgeschickten Grundsätzen über den Haufen. Gleichwie uns oft eine falsche und täuschende Wollust zum Bösen leitet, durch deren Kitzel verführt wir das nicht sehen, was der Natur nach gut ist, weil es die Süse und das Schädige nicht an sich hat. Cicero de L. L. I. 17. So wenig die Regeln einer Kunst gewiß zu seyn aufhören, weil der Künstler davon abweicht, eben so wenig können die allgemeinen Gesetze der Menschen wegen ihres verkehrten Gemüthes geläugnet werden. Wer liebt nicht die Gefälligkeit, die Wohlthätigkeit, und die Dankbarkeit? wer verachtet und haßt nicht den Stolzen, den Missethäter, den Grausamen, und den Undankbaren? Cicero de L. L. I. 11.

Viertes Capitel.

Von den allgemeinen Rechten der Menschen, und dem zwischen den sittlichen Handlungen daraus entstehenden Unterschiede.

§. CXXXV.

Daß in dem Begriffe einer jeden Verbindlichkeit, und eines jeden Gesetzes, immer auch der Begriff irgend eines Rechtes, oder sittlichen Vermögens enthalten sey, haben wir oben (§. 85.) bewiesen; nachdem wir ferner die wirkliche Existenz natürlicher Gesetze erkannt haben; so würde es sehr widersinnig seyn, die natürlichen Rechte, die mit ihnen untrennbar sind, zu bezweifeln. Gleichwie daher alle Menschen ein im genauern Verstande angenommenes Recht haben, nemlich das, was die natürlichen Gesetze befehlen, zu thun, und das, was sie verbieten, zu unterlaßen; so hat sie

auch

auch die Natur mit der sittlichen Freyheit beschenkt (§. 114. und 63.). Alle und jede Menschen haben von der Natur die Freyheit, moralische Handlungen nach ihrem Willen zu unternehmen, erhalten; welche Freyheit man ein **erlaubendes Recht** nennen kann (§. 84.).

I. Das ungezähmte Verlangen nach dem, was gefält, ohne Unterschied des wahren Guten, oder wahren Bösen, ist eine **Ausgelassenheit.** (Sallust. Fragm. I. 14.), die man von der sittlichen Freyheit wol unterscheiden muß (§. 83.). II. Jetzt kann auch die vom Florentin (L. 4. D. de statu hom.) gegebene Erklärung der Freyheit verstanden werden, welcher sagt: sie sey das natürliche Vermögen zu dem, was jedem zu thun gefält, es wäre dann durch Gewalt oder Recht verboten; denn erstens erhellet hieraus, daß die Natur selbst uns dieses Vermögen gab, und selbiges nur auf physische, oder sittliche möglichen Handlungen sich erstrecke, und endlich, daß wir hier nicht von der Freyheit des Geistes, oder von der innerlichen Freyheit (§. 44.); sondern von einer andern sprechen, welche die äuserliche genennet wird. Daß übrigens nicht das Recht, sondern die Ausübung des Rechts, durch Gewalt einem genommen werde, dieses werden wir in der Folge sehen. III. Die Rechte, in der strengern Bedeutung, hängen von der Verbindlichkeit ab; sie äusern also ihre Stärke keineswegs bey denjenigen, die noch keinen völligen Gebrauch der Vernunft haben (§. 72.), doch können die erlaubenden Rechte auch

einigermasen Kindern und Rasenden zugestanden werden (§. 55.). S. L. 7. Dig. de statu hom. L. 3. §. 2. Dig. de injur.

§. CXXXVI.

Es sind aber die natürlichen Verbindlichkeiten und Rechte entweder **unbedingte**, und **angebohrne**, wenn sie nemlich aus der menschlichen Natur selbst, überhaupt genommen, hergeleitet werden, oder **bedingte**, und **erworbene**, wofern sie von irgend einer andern besondern Bewandniß, oder einem erst hinzugekommenen Vertrage abhangen (§. 10. und 132.). Die erstern, wenn sie zumal sogleich die Menschen, weil sie Menschen sind, betreffen, werden schlechthin **allgemeine**, die letztern hingegen, weil sie nicht von der allgemeinen Menschheit, sondern zugleich von einer anderweiten Ursache herkommen, in gewissem Verstande, **besondere** genannt (§. 76.).

I. Einige pflegen mit den römischen Rechtsgelehrten das Vermögen zu handeln, welches gut ist, oder das natürliche Vermögen, in das den Thieren gemeine, wenn es nemlich seinen Grund in den thierischen Theile des Menschen hat, und das dem Menschen eigene, dessen Grund in der vernünftigen Natur liegt, einzutheilen (§. 105. und 70.).

Wolf hor. ſubceſſ. 1731. trim. vern. n. 2. Daries Obſ. III. §. 1—6. Allein, dieſe bekennen es ſelbſt, daß ſie hier das Recht nur im uneigentlichen Verſtande nehmen, weswegen auch Hugo Groot ſagt, daß dieſer Unterſchied faſt keinen Gebrauch habe (de J. B. & P. I. I. 11.). Allein wenigſtens wird daraus der wahre Endzweck beſſer erkläret, zu dem die Natur das Vermögen des Verlangens beſtimmet hat, welches bey den Thieren nicht ſo verdorben iſt (Keuffel Exercit. ad Grot. §. 14.). II. Die natürlichen hypothetiſchen Rechte ſind dennoch aus dieſer Urſache allgemein, weil ſie jedem unter der nemlichen Bedingniß betrachteten Menſchen zukommen. III. Nehmen wir an, daß es Rechte gebe, die einer blos deswegen genießt, weil er ein unter einer gewiſſen Bedingniß betrachteter Menſch iſt; ſo werden dieſes blos poſitive Rechte ſeyn. (S. Matth. im XVIII. Cap. 18. V.).

§. CXXXVII.

Der nemliche zureichende Grund muß nothwendig auch die nemliche Wirkung hervorbringen, weil alſo in dem gemeinen Weſen des Menſchen und in ſeiner gemeinen Natur, die bey allen Menſchen die nemliche iſt (§. 11.), ein tauglicher und zureichender Grund der Rechte ſich befindet (§. 135.); ſo erhellet hieraus klärlich, daß ſowol

die angebohrnen Rechte in der genauern Bedeutung, als auch die erlaubenden in jedem Menschen die nemlichen seyn müssen, und folglich keinem, an sich betrachtet, in einer größern oder kleinern Anzahl, oder in einem größern oder mindern Grade zukommen können; sondern daß diese Rechte bey einem jeden Menschen von einerley Eigenschaft und Menge anzutreffen sind, mithin als vollkommen ähnliche und gleiche, und unter sich übereinstimmende begriffen werden können.

Die Bestimmung der Sache aber, oder das Kännt-zeichen, wodurch dieses von den übrigen unterschieden wird, wenn es aus dem Worte genugsam verstanden, und für sich, ohne was anders anzunehmen, deutlich erkannt werden kann, wird Qualität (Eigenschaft), sonst aber Quantität (Menge) genannt. Aus einerley Qualitäten folgt die Aehnlichkeit, aus einerley Quantitäten entstehet die Gleichheit. Aus der Verbindung der nemlichen Qualitäten und Quantitäten aber entspringt die Einheit. Baumgart. Metaph. §. 69. folg. Daries I. J. un. §. 9. Sch. II. Köler geht also nicht genau genug zu Werke, da er glaubt, daß man bey den Menschen blos auf Aehnlichkeit, nicht auf das Quantum, oder auf die Größe sehe, und sich daher eine Gleichheit, weil man die Ungleichheit nicht weis, erdichtet. (Exerc. §. 890.). Denn, daß sich eine wahre Gleichheit von ihnen denken lasse, erhellet aus der Er-

Erklärung, die wir von der Gleichheit gegeben haben.

§. CXXXVIII.

Vorrecht nennt man, **das dem einen vor dem andern gebührende Recht**, oder das Recht, welches einer vor dem andern, die übrigens gleiche Rechte haben, genießt; **Vorrang** aber heißt, **das Vorrecht, welches einem vor den Uebrigen aus seiner Classe der Reihe nach, zustehet.** Da es in der gemeinen Natur keine Verschiedenheit der Rechte und Verbindlichkeiten giebt, sondern dasjenige Recht, was einem zukömmt, auch dem andern nothwendig zukommen muß (§. 137.); so wird jeder leicht einsehen, daß unter Menschen, als Menschen, weder Vorrecht, noch Vorrang, begriffen werden könne.

In diesem Verstande wird das Wort Vorrecht L. 11. Dig. de adm. & per. tut. und L. ult. §. 25. Dig. de mun. & hon. genommen. Wenn also einer unter zween Brüdern, die sich übrigens untereinander sonst in gleiche Theile zu theilen das Recht haben, einen Theil vor dem andern zu wählen hat; so hat er ein Vorrecht. Wird ihm aber in seines Vaters Hause der erste Platz vor dem andern angewiesen; so genießt er einen Vorrang. Man sage ja nicht mit dem Daries (l. I. un. §. 956.), daß dieser nur ein Vorrang

des Orts, und kein Vorrang des Rechts sey; denn wer ohne Widerspruch des Gesetzes den ersten Platz fordern und einnehmen kann, der genießt auch offenbar das Recht des ersten Platzes (§. 84.).

§. CXXXIX.

Daß der sittliche Zustand der Menschen aus Bestimmungen bestehe, die sich auf ihre Freyheit beziehen, haben wir schon in den vorhergehenden gesehen (§. 55.); doch sind nicht nur unsere sämtlichen Rechte in der Zahl dieser Bestimmungen eingeschlossen (§. 84.), sondern es kann auch nicht eine einzige solche Bestimmung gefunden werden, die nicht mit irgend einem Rechte, oder einem sittlichen Vermögen, das Gute zu thun, und das Böse zu lassen, im Zusammenhange stünde (§. 60. und 85.); daher ist jene andere Erklärung von dem sittlichen Zustande der Menschen keineswegs ungereimt, in der es heißt: **der Inbegriff aller Rechte, womit die Menschen wirklich versehen sind, macht ihren wirklichen Zustand aus.**

Im §. 55. ist der sittliche Zustand nur überhaupt erkläret worden, der Begriff aber, den wir hier davon geben, ist genauer, und unserer Wissenschaft mehr angemessen; daher heißt es in L. I. Dig.

Dig. de Capitis diminutione, die sogenannte capitis diminutio, eben soviel, als Standesveränderung, und von dem, der kein Recht hat, giebt man gar nicht zu, daß er einen Stand habe (L. 3. §. fin. & L. 4. Dig. eod.) II. Weil das Recht eine Qualität, oder Eigenschaft der Person ist (§. 84.); so heißt auch der Mensch alsdann eine Person, wenn er mit seinen Rechten betrachtet wird (S. Heineccius Element. Inst. Jur. civ. LXXV.), sobald als er diese verlohren hat; so hört er auch auf, eine Person zu seyn (Sieh Tit. Institit. de jur. person. & de stat. homin.).

§. CXL.

Aus der vom sittlichen Zustande eben gegebenen Erklärung, und aus dem, daß sich, wie wir sahen, in allen Menschen gleiche ursprüngliche Rechte befinden (§. 135.), erhellet klärlich, daß diejenigen ganz recht daran sind, welche lehren, daß die Menschen, ohne alle Beziehung und nach ihrem Ursprunge betrachtet, **im Zustande der vollkommenen Gleichheit leben**, worin weder etwas dem einen erlaubt, was dem andern verboten ist, noch das, was dem einen erlaubt ist, den übrigen verwehrt, oder befohlen seyn kann; denn die Ungleichheit, die wir jetzt unter den Menschen wahrnehmen, ist entweder nur

ei=

eine bedingte, oder auch nur eine blos physische Ungleichheit.

Sehr wahr ist daher im Stande der Natur, daß dasjenige, was einer fordert, ihm von dem andern geschehe, oder nicht geschehe, auch der andere mit Rechte von ihm fordern könne, daß er ein Gleiches thue, oder nicht thue. Hobbes war also sehr irrig daran, da er de cive I. §. 3. schrieb: Gleich sind die, welche Gleiches wider einander vermögen; aber, welche das Größte vermögen, nemlich zu töden, haben, die vermögen ein Gleiches; also sind alle Menschen von Natur aus sich gleich. Erstens ist schon falsch, daß aller ihre Kräfte, sich einander zu ermorden, gleich seyn: und geben wir auch zu, sie wären gleich; so wird zwar eine physische, aber noch keine moralische Gleichheit herauskommen. In so einer Lage würden wir den meisten vernunftlosen Thieren nicht nur gleich seyn; sondern viele würden uns noch unter sich zurücklassen. Hobbes bekennt endlich selbst, daß die Ungleichheit, welche heutiges Tages vorhanden ist, durch ein positives Gesetz eingeführet worden sey (l. c.). Die Gleichheit, welche noch jetzt fortdauert, hat also nicht in der Macht zu töden bestanden. Mit größerm Rechte sagten die römischen Rechtsgelehrten: alle Menschen wären in Ansehung des Naturrechtes gleich (L. 32. Dig. de R. I.), alle werden dem Naturrechte nach frey gebohren, und mit einem natürlichen Namen, Menschen, beleget (L. 4. Dig. de I. & I.); welches nicht so viel sa-

sagen will, daß wir aus einerley wesentlichen Theilen, nemlich aus Leib und Seele, wie Heineccius (Elem. J. N. II. 5.) glaubt, bestehen; sondern, daß wir mit gleichen Rechten beschenket wären. Und in diesem Verstande muß man auch die Stelle des Plautus nehmen, da er sagt: sowol ich bin ein Mensch, als du. (Asin. II. Sc. IV. v. 82.). Aus der Geburt, dem Geschlechte und Alter können verschiedene Rechte fließen (§. 55.). Da wird aber schon nicht soviel auf die gemeine Natur, als auf die besondern Neigungen gesehen. Aber auch weder der Verschiedenheit der Gemüthsart, noch des Witzes wird durch das Besagte etwas benommen, denn sie gehört nicht zum Wesen; sondern unter die innern veränderlichen Charactere, oder auch unter die äuserlichen Bestimmungen (§. 51.).

§. CXLI.

Das Recht, eines andern freye Handlungen nach eigenem Willkühre zu einem gewissen Endzwecke zu bestimmen, wird Macht, oder **Herrschaft** genennet. Die Verbindlichkeit hingegen, dergleichen Handlungen dem Willen desjenigen gemäß einzurichten, dem die Herrschaft gebührt, macht die **Unterthänigkeit** aus. Nach diesem ist leicht zu erklären, was **Herrscher, Regent,** und was **Unterthan** bedeute.

Dieses ist der gemeinen menschlichen Natur eingepflanzet, daß jeder seine Handlungen nach dem Winke des göttlichen Willens einrichten muß (§. 114.), in soweit leben wir also alle in einer natürlichen und nothwendigen Unterwürfigkeit, und hangen allerdings von der gemeinen Herrschaft und Macht Gottes, unsers höchsten Beherrschers, ab. In der weitläuftigern Bedeutung hat Cicero sogar bey leblosen Dingen eine Herrschaft zugegeben, ohne die weder das ganze Menschengeschlecht, noch die Natur der Dinge, noch diese Welt selbst bestehen kan; denn auch diese gehorcht Gott, und ihm ist Meer und Erde gehorsam, und das Leben der Menschen gehorcht den Befehlen des höchsten Gesetzes (de L. L. III. 1.). Gleichwie es aber der göttlichen Weisheit nicht gemäß seyn würde, etwas ohne allen Endzweck zu befehlen (§. 58.); so werden wir auch in der Folge sehen, daß Menschen, die eine Herrschaft überkommen haben, von den vorgesetzten Endzwecken nicht abweichen können.

§. CXLII.

Weil im Naturstande allen Menschen die sittliche Freyheit zukömmt (§. 137.); so kann im selbigen auch keine menschliche Herrschaft, noch Unterwürfigkeit Platz greifen: denn mit eben soviel Rechte, als der eine dem andern etwas zu thun, oder zu unterlassen befehlen wolte, könnte

im

im Gegentheile auch der andere die Handlungen des erstern leiten, und von ihm fordern, daß er ihm in seinen Handlungen nach seinen eignen Urtheilen zu verfahren freylassen solle; wenn man also keine widersprechende, keine unwirksame Rechte sich erdichten will; so muß man zugeben, daß jeder Mensch während des Naturstandes auch des Rechts der **Freyheit genieße, folglich von jeder Unterwerfung frey, und von jedes andern Menschen Willkühre unabhängig sey.**

I. Es hat also im Naturstande jeder Mensch die Herrschaft und Gewalt über sich selbst, (S. §. 50. Sch.), und kann in seinen Handlungen seinem eigenen Urtheile folgen. II. Die Freyheit von Unterwerfung oder Herrschaft wird hier im engern Verstande, als wir oben die äuserliche Freyheit überhaupt bestimmet haben, genommen (§. 135.); denn, ob sich gleich einer durch seine That und Genehmigung gewisser erlaubenden Rechte begeben könnte; so sagt man doch, daß er im Stande der Freyheit lebe, wenn er anders nicht eines andern Unterthan wird. III. Ob nun aber wol jedes Vorrecht einige Ungleichheit voraussetzt (§. 138.); so scheint es dennoch, daß das Vorrecht, wenn es anders nicht die Herrschaft ist, und die Freyheit durch die Unterwerfung aufhebt, der natürlichen, im strengern Verstande betrachtet, keineswegs zu nahe trete, und ferner werden diejenigen gleich genannt, wo keiner der Herrschaft und Gewalt des andern unterworfen ist.

IV.

IV. Obschon übrigens der Stand der Natur der Stand der Freyheit ist; so ist doch im Gegentheile nicht jeder Stand der Freyheit auch der blos natürliche Stand, denn, der Freyheit ungeachtet, können noch viele anerworbene Rechte zu selbigem hinzukommen.

§. CXLIII.

Güter, Vollkommenheiten, kurz, alle Rechte, welche in Beziehung auf eine gewisse Person bestimmt, das ist, womit dieselbe wirklich versehen ist, machen das **Ihrige** aus; weil aber alle Arten von Vollkommenheiten und Rechten entweder von der Natur verliehen worden sind, oder erst durch ein Factum erworben werden (§. 14. und 136.); so wird auch das Ihrige ganz wol in das **von der Natur mitgebrachte**, und in das **anerworbene** abgetheilet; was also das **Meinige**, **Deinige**, **Unsere**, **Eurige**, **Fremde**, und wie vielfach es sey, ist leicht zu begreifen. Das Ihrige muß man aber von der **Würde** und dem **Verdienste** wol unterscheiden, welches nemlich in keinem ganz bestimmt ist, sondern ihm nur in sofern, als man dafür hält, daß ihm solches gebühre, zukömmt.

I. Was das Ihrige sey, haben viele lieber einzeln und theilweise hererzählen, als bestimmen wollen. Doch Köler (Exercit. §. 147.), Schierschmid (Elem. J. N. §. 244.), und Daries (I. J. Un. §. 277. u. 327.), welchen wir gefolget sind, haben von diesem Worte einen klaren und bestimmten Begriff gegeben. II. Weil aber aus dem, daß etwas geschehen, oder seyn kann, noch nicht, daß es auch wirklich sey, zu schließen ist; so kann man auch das, was in Ansehung des wirklichen Daseyns in einer Person nicht bestimmt ist, oder erhalten werden kann, keinesweges das Ihrige nennen. (S. L. 5. und L. 213. Dig. de V. S.). III. Daher dann das, dessen einer würdig ist, hier nicht eigentlich das Seinige, sondern Würde, (αξια), und Verdienst, (meritum), genennet wird, was man nemlich einer Person für anständig und gebührend hält (L. 16. §. fin. Dig. de Castr. pecul. L. 22. §. 1. Dig. de Inoff. test. L. 2. D. de his, quæ in testam. del. Quintil. Decl. 329.). Obschon Baumgarten ein verdientes Gute ein Seiniges, nemlich ein ethisches Seinige nennt (Eth. Phil. §. 316.).

§. CXLIV.

Hieraus erhellet aber, daß der Leib, die Glieder, die Gesundheit (§. 12. und 13.), endlich die Seele, und jede ihrer Fähigkeiten (§. 16. folg.), dann die Gleichheit (§. 140.), und Freyheit ver-

möge deren man der Herrschaft anderer Menschen nicht unterworfen (§. 142.), und die übrigen damit verbundenen Rechte zu dem von **Natur einem jeden zukommenden Seinigen** gehöre: auf welche Weise aber die Menschen etwas, so in ihrem Wesen und ihrer Natur seinen zureichenden Grund nicht hat, dennoch zu dem Ihrigen machen, und wie sie neue Vollkommenheiten sich erwerben könne, dieses werden wir unten weiter sehen.

I. Auch H. Groot hat das, was das Seinige sey, mit Beispielen erklärt. Von Natur, sagt er, ist das Seinige des Menschen das Leben — — — der Leib, die Glieder, der gute Name, die Ehre, die eigenen Handlungen. (L. II. de J. B. & P. C. 17. §. 2.); woraus deutlich erhellet, daß jeder Mensch von Natur seines Rechtes (L. 50. pr. Dig. de Leg.), nicht aber fremden Rechtes sey (L. 1. D. de his, qui sui vel alien.). II. Daries nennet das Unsrige bald das, was wir unserer Verbindlichkeit gemäß, oder nach unserm Willkühre zu unserer Glückseligkeit leiten können, bald wieder das, was den Zustand, in dem wir sind, ausmacht (Observ. LIV. §. 1. und 15.). Die erstere Definition ist namentlich, die andere aber reel.

§. CXLV.

§. CXLV.

Weiter ist es sonnenklar, daß das, was eines andern ist, niemals zugleich mein, oder, was ganz mein ist, nie zugleich eines andern seyn könne. Denn, wenn wir von einer Sache das nemliche zugleich bejahen, und zugleich verneinen, einen Widerspruch heisen; so würde derjenige, welcher eine Sache für ganz fremd angiebt, und eben dadurch bekennt, daß sie nicht sein ist, ganz sicher in einen Widerspruch verfallen, wenn er sich einbildete, daß sie doch seine sey; es läßt sich daher die Wahrheit dieses Grundes von niemanden bestreiten, der anders nicht die erst bewiesene sittliche Freyheit der Menschen über den Haufen werfen will.

Niemand kann das, was er für fremd hält, zu gleicher Zeit, und in der nemlichen Rücksicht, auch für nicht fremd halten, weil es, wie Ulpian bemerkt, wider die Natur ist, daß, wenn ich etwas habe, auch du das nemliche habest. (L. 3. §. 5. de Retin. vel omitt. possess.). Daß ein Ganzes zum Theile mein, und zum Theile dein sey ist möglich; daß aber das nemliche Ganze dein, und doch noch mein sey, läßt sich keineswegs behaupten (S. L. 5. §. f. Dig. de Commod.).

§. CXLVI.

Unzählige Ursachen giebt es, welche das Unsrige verderben, und zu Grunde richten können, von solchen sagt man überhaupt, daß sie uns schaden, uns stören, uns Eingriffe thun, und uns verletzen; diejenige Art von Eingriffen aber, welche von einem Menschen begangen wird, der einem andern seines Eigenthumsrechts beraubt, wird im eigentlichen Verstande Verletzung genannt; dahin eben die bekannte Erklärung der Verletzung angewendet werden kann, daß sie eine Handlung sey, die dem Eigenthumsrechte eines andern zuwider ist.

I. Es kann also nicht nur der Mensch sich schaden, sich verletzen (S. L. 9. Dig. de J. & J.), sich das Leben nehmen, und durch Leidenschaften beunruhiget werden; sondern auch Thiere, ja Ungewitter sind fähig, das Unsrige zu verderben und zu verletzen. II. Nebst dieser grammaticalischen Bedeutung des Wors Verletzung, giebt es auch eine moralische, die von einem weitern Umfange ist, und jede Uebertretung des Gesetzes bedeutet (S. Köler Exerc. §. 764. und Daries I. J. Un. §. 222. und dessen Observ. LIV. §. 4.), in welchem Verstande dann auch das ethische, oder moralische Seinige eines Menschen verletzet werden kann (§. 143. Sch. III.). III. Gemeiniglich aber wird unter dem Worte Verletzung der Eingriff in ein fremdes Recht verstanden, und daher

will

will Puffendorf durch verletzen soviel sagen, als Schaden zufügen (de Off. I. C. VI. §. 2.). Köler versteht darunter: jemanden in dem was sein ist, stöhren (Exerc. §. 767.) Wolf verstehet darunter: das thun, was des andern, oder seinen äuserlichen Zustand unvollkommener macht (J. N. Tom. I. §. 669.), und Heineccius den andern unglücklicher machen (J. N. I. §. 210.), und so auch die übrigen. IV. Weil übrigens derjenige, welcher sein Recht in Ausübung bringt' deßwegen nicht in das Eigenthumsrecht eines andern eingreift; so gilt allerdings jene Regel, daß Niemand als der, welcher das thut, was er zu thun das Recht nicht hat (L. 151. de R. J.), verletze.

§. CXLVII.

Und weil das Recht des andern entweder als ein bloses sittliches Vermögen, oder als die Ausübung und der Gebrauch dieses Vermögens betrachtet werden kann; so folgt der Schluß, daß es auch zwo vorzügliche Arten von Verletzungen gebe, denn entweder wird einem das Seinige entzogen, oder sonst ein Hinderniß gelegt, daß er sich seines Rechts nicht bedienen kann. In beiden Fällen, wo das mit freyem Willkühre von jemanden unternommen wird, ist eine **sittliche Verletzung** im engen Verstande, aber eine **Unbilde** oder Injurie überhaupt

begangen worden ; auser diesen Fällen heißt die Verletzung blos eine **physische Verletzung**, ein **Unglück**.

Auch das Wort Unbilde, oder Injurie, hat mehrere Bedeutungen ; denn erstens bedeutet es alles, was nicht mit Rechte geschieht (L. 1. Dig. de Injur. & famos. libel.), und in soweit ist jede Sünde eine Unbilde (§. 83.), weiter versteht man dasjenige darunter, was wider das Recht des andern, aus was immer für einem überwindlichen Mangel des Verstands oder Willens, begangen wird (§. 83.). S. L. 5. §. 1. Dig. ad Leg. Aquil. Cicero Offic. I. 7. und 8. H. Groot J. B. & P. II. XVII. 3. Dann wird sie auch für die von eine wissendlich begangene Verletzung einer fremden Sache (H. Groot l. c. L. III. XI. §. 4. n. 2. Seqq.) und endlich nur für eine gewisse Art von Verletzung genommen, von der wir weiter unten handlen werden (S. L. 1. Dig. de Injur.). Daß, aber Hobbes ein Unbilde nur eine Verletzung desjenigen, die sich ein anderer durch sein Factum zugezogen hat, nennet, ist höchst ungeräumt ; denn entweder meynt er, daß es kein von Natur mitgebrachtes, kein angebohrnes Seinige gebe, oder er meynt, daß selbiges gar nicht verletzet werden könne (De Civ. C. III. §. 3. 4. 7.) : Injurie sagt Menander ist weit vom Unglücke unterschieden, dieses kömmt vom Zufalle, jene vom Willen her : beym Stobeus, Tit. VII. Sieh auch H. Groot II. XXI. §. 5.

CXLVIII.

Weil jeder Mensch von Natur aus schuldig ist, daß er sich erhalten (§. 22.), seine Dauer, so gut er kann, verlängern (§. 58.), und seinen Zustand vervollkommenen muß (§. 115.), dieser, wenigstens mittlere Endzweck des Menschen aber ohne verschiedene Hilfsmittel nicht erreicht werden kann; so ist es klärer, als die Sonne, daß man in die Klasse der angebohrnen Rechte auch die Selbsterhaltung und Vervollkommenung setzen müsse (§. 135.), und daß uns folglich das sittliche Vermögen zu allem dem verliehen sey, ohne welches wir dieser Verbindlichkeit und Pflicht kein Genüge leisten könnten (§. 57.). Hieraus entspringen einige neue ursprüngliche Rechte, als **das Recht das einem auf die Güter zukömmt** (ius rerum), **das Sicherheitsrecht, das Recht der Vertheidigung, und endlich das Recht Krieg zu führen.**

Das Selbsterhaltungsrecht wird aus den natürlichen Trieben, und aus dem Gebrauche der gesunden Vernunft so klar geschöpft, daß noch kein vernünftiger Mensch selbiges zu bezweifeln sich jemals unterfangen hat. Jedes Thier, sagt Cicero sehr schön, liebt sich selbst, und wenn es zur Welt kömmt, so beschäftigt es sich mit seiner Erhaltung, weil ihm dieses Verlangen, sein Leben zu beschützen, von Natur am ersten gegeben wird damit es sich erhalte (Fin. V. 9.). Weil aber doch

im Falle des Zusammenstosses der mittlere Endzweck dem letzten weichen muß (§. 88.); so hört auch dieses Recht zuweilen auf, wie wir schon zu seiner Zeit gehörigen Orts sehen werden.

§. CXLIX.

Unter dem Namen **Güter** verstehen wir aber hier alles, **was nicht Person ist, und uns zu irgend einem Gebrauche dienen kann,** oder was geschickt ist, den Menschen zu erhalten, und ihn vollkommener zu machen. Weil in jedermanns Augen fällt, daß es keinen unter uns gebe, der nicht mancherley, als Speise, Trank, Kleidung, u. s. w. zu seinem Lebensunterhalte nöthig hätte; so erhellet auch zugleich klärlich, daß Niemanden das Recht, Güter von dieser Art zu erwerben, und zu gebrauchen, ohne welche die Verbindlichkeit sich zu erhalten vergeblich, und sogar unmöglich seyn würde, streitig gemacht werden könne (§. 80.).

Die Erklärung des Rechtsgelehrten Cajus stimmt mit der unsrigen überein, bey ihm ist ein Gut alles das, was tauglich ist, das Seinige eines Menschen zu seyn (Inst. Lib. II. tit. I. §. 1. S. auch L. 23. Dig. de V. S.), in welchem Verstande das Wort Gut nicht nur von der Person, sondern auch vom Gelde unterschieden wird, welches nur dasjenige bedeutet, was schon wirklich

unter

unter unserm Gute ist (L. 5. Dig. de V. S.). Das von Natur mitgebrachte Recht zu Gütern hat Cicero vortreflich ausgedrückt. Vorzüglich ist von der Natur jeder Gattung der lebendigen Thiere dieses eingeprägt worden, daß es sein Leben und seinen Leib beschütze — und alle Nothdurft des Lebens aufsucht und zubereitet (Offic. I. 4.).

§. CL.

Der Zustand, in welchem wir kein bevorstehendes Uebel vorher sehen mögen, wird überhaupt **Sicherheit**, das Recht aber, nicht zu dulden, daß uns von jemanden geschadet werde, das **Sicherheitsrecht** genannt. Man stelle sich vor, daß ein Mensch das drohend bevorstehende Uebel nicht fliehen, und von sich nicht abtreiben dürfe, und da wird er entweder des Selbsterhaltungsrechts entbehren, oder es wird zur Erfüllung des Gesetzes nicht nothwendig seyn, die aufgestossenen Hindernisse wegzuräumen; da aber beides im höchsten Grade abgeschmakt ist (§. 148. §. 80.); so muß man allerdings festsetzen, daß jeder Mensch, dem die Natur die Selbsterhaltung empfiehlt, auch das angebohrne Sicherheitsrecht habe.

Dieses dem Menschen angebohrne Vermögen zeigt auch der innere Trieb ganz deutlich an (§. 22), vermöge dessen jedes Thier, sobald es zur Welt kömt, alles, was ihm den Untergang wirklich zuziehet, oder ihm solchen zu zuziehen scheinen möchte, entfernet (Cicero Fin. III. 5.). Und weil der Sicherheit die Gefahr, das ist, jener Zustand entgegen gesetzt ist, in welchem Uebel bevorstehen, welches entweder innerlich, oder ein Uebel der Seele, oder äuserlich, nemlich ein Uebel des Leibs und der übrigen Güter ist; so ist klar, daß der Mensch, der sich den innerlichen und äuserlichen Gefahren zu entziehen sucht, seinem Rechte gemäß handle (§. 84. Sch.).

§. CLI.

Wer das Recht hat, nicht zu dulden, daß ihm von einem andern geschadet werde, dem muß auch das Recht zu allen den Handlungen zustehen, wodurch er Gewalt, Angriff, und alles das, was schädlich ist, verhüten kann, (§. 57.); weil aber die **That, wodurch jemand Angriffen widersteht,** oder demjenigen sich widersetzt, der was böses im Schilde führt, **Vertheidigung** heißt: so muß ein jeder ein angebohrnes Recht zur Vertheidigung, das ist, zu allen denjenigen wirksamen Handlungen haben, ohne die ihm dieses Recht selbst unnütz wäre (§. 148.).

Das Vertheidigungsrecht streitet keineswegs mit des andern Freyheit, sondern es beschränket nur seine Handlungen, damit sie nicht in Frechheit ausarten (§. 135.); Cicero beobachtet gar wol: Dieses habe die Vernünft den Gelehrten, die Nothwendigkeit den Barbarn, der Gebrauch den Völkern, und die Natur selbst den Thieren vorgeschrieben, daß sie jederzeit alle Gewalt, auf was Art sie immer können, von ihrem Leibe und Leben abtreiben (Pro Milon. XI.).

§. CLII.

In dem Falle also, daß einer sich vor den Angriffen des andern auf keine andere Weise sonst schützen könnte, als daß er Gewalt brauche, und ihm Gegenstreiche anbringe; so muß ihm auch das Recht gebühren, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, und den Leib und die Güter desjenigen, der die Verletzung zu unternehmen, in so viel Schaden und Unvollkommenheiten zu setzen, bis es und zureichend ist, daß die Verletzung auch physisch unmöglich, und er von selbst sich enthalten werde. Und dieses ist es, was einige das **Thätigkeitsrecht**, oder **Zwangsrecht** im engstem Verstande nennen.

Im weitesten Verstande, oder hypothetisch zwingen wir einen andern durch die Vorstellung was immer

mer für eines Uebels (§. 76. Sch.), im engern Verstande aber, wenn wir ihm die absolute und physische Nothwendigkeit auflegen, ob er schon deswegen keine Unvollkommenheit leidet, z. B. wenn wir einen Rasenden mit Stricken binden, und im engsten Verstande endlich zwingen wir einen, wenn wir ihm zugleich physische Uebel zufügen, und ihn zu unserm Vortheile unvollkommener machen; in welcher Bedeutung wirs auch hier nehmen (Achenwal prol. J. N. §. 89.). Hierher gehöret auch das, was Ulpian sagt: Die Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, sey erlaubt schreibt Cajus: dieses Recht giebt ja die Natur selbst (L. 1. §. 27. Dig. de vi & vi arm.). Uebrigens ist für sich klar, daß hier vorüglich vom Naturstande die Rede sey, wo die Gewaltthätigkeit ein nothwendiges Mittel, und der Gebrauch dieses Rechts durch keine grössere Verbindlichkeit beschränket ist (§. 88.).

§. CLIII.

Weil das Recht, dem andern Gewalt zuzufügen, aus dem Vertheidigungsrechte (§. 152), welches nothwendig eine Verletzung voraussetzt (§. 151.) derjene aber, der nur das, was sein ist, für sich behält, noch nichts zu thun scheint, wodurch ein anderer sich für verletzt halten könnte (§. 146. Sch. IV.); so folgt, daß sich das Zwangsrecht auf diejenigen keineswegs erstrecke, welche, indem sie zwar

die

die Vollkommenheiten eines andern nicht vermehren, doch auch nichts thun, wodurch er daran geschmälert werden könnte. Gesetzt aber den Fall, es stehe dir das Vermögen zu, den andern mit Gewalt zu zwingen, daß er das, was unbedingt sein ist, vermindern, und so auf diese Weise deine Vollkommenheiten zu vermehren; so wäre das Dein und Sein ein unbedeutendes Wort, und die natürliche Freyheit würde über den Haufen fallen (§. 145 142.).

Auf solche Weise hätte Gott, der Urheber der Natur, die Menschen mit widersprechendem Rechte beschenkt: Denn mit eben dem Rechte, womit du mich zwingen könntest, dich zu vervollkommenen, könnte auch ich dich zwingen, daß du mir diese nemlichen Vollkommenheiten angedeihen läßt, und dich des Zwanges enthälst. (§. 142.). Ja man würde in so einer Lage kaum essen, kaum schlafen, kaum seine Nothdurft sich anschaffen, man würde endlich niemals etwas unternehmen dürfen. Der aber, der nicht bisweilen nichts thut, scheint nicht frey zu seyn (Cicero Orat. II. c. 6.); daher sind die Ausdrücke: einem andern schaden, und ihm nicht nützen, wol von einander zu unterscheiden (S. L. 6. Dig. quæ in fr. cred.).

§. CLIV.

§. CLIV.

Wir pflichten also keineswegs der Meynung derjenigen bey, welche dafür halten, daß das Thätigkeitsrecht, oder Zwangsrecht, im engsten Verstande (§. 152.) auch gegen diejenigen, welche gar nicht schaden, aus der blosen Verbindlichkeit gegen sich selbst abgeleitet werden könne. Denn entweder kömt das Hinderniß, das unser Eigenthum beschränkt, von einem Menschen, der kein Recht dazu hat, her, sodann ist es Verletzung, die das Zwangsrecht gebähret (§. 147.), oder derjenige, der Ursache an dem Hinderniße ist, ist es deswegen, weil er sein Eigenthumsrecht behauptet, und dann kann unser Eigenthumsrecht keine stärkere Kraft haben, als die physische Kraft hat, welche von der andern zurückgestossen wird (§. 146. Sch. IV.).

Schon Barbeyrac und nachher Mascov (ad Puff. L. III. C. V. §. 1. not. 1.) haben beobachtet: daß das Recht des einen bisweilen durch den Zusammenstoß mit dem Rechte eines andern unnütz werde. Auch Daries hat erkannt (Obs. XXXVII. §. 11.). Daß das Recht im moralischen Reiche das nemliche sey, was im physischen die Kraft ist, und wenn eine Kraft z. B. die Kraft 4 gegen eine andere Kraft 4, oder gegen eine gleiche Kraft, wirket; so kann selbige von ihrer Stelle nicht verdränget werden (§. 32. Sch.), man muß

also auf gleiche Weise dasienige Recht unbedeutend nennen, dem das gleiche Recht des andern im Wege steht. Daries selbst hat (J. J. univ. §. 360.) diesen Grundsatz: daß sich kein sittliches Vermögen, dem andern ein Uebel zuzufügen, ohne vorhergehende Verletzung begreifen laße, festgesetzt, ob er schon hernach dem Köler (Exerc. §. 1230. folg.) gefolget, und das Zwangsrecht, auch wenn keine Verletzung zugegen ist, aus der Nothwendigkeit der Mittel zum Endzwecke und der Erfüllung des Rechts abgeleitet hat (Obs. XXXVII. §. 5. folg. u. Obs. LV. §. 13). Denn von Natur aus sind die Rechte und die Verbindlichkeiten aller Menschen sich und das Ihrige zu erhalten gleich, woraus folgt, daß das Recht desjenigen, der zwingen will, entweder gar keines, oder ein Recht ohne Wirkungen seyn müsse, wenn derjenige, der gezwungen werden sollte, gleiches Recht gebrauchte; es würde daher jenem, der vor Hunger sterben müßte, nicht erlaubt seyn, einen Unschuldigen zu tödten, um sich mit seinem Fleische zu nähren. Die von Daries angeführten Beispiele l. l. c. c. für's Gegentheil werden wir am gehörigen Orte beantworten.

§. CLV.

Das Recht, das uns gegen andere Menschen gebührt, wenn es in dem, was unser eigen ist, seinen Grund hat, wird ein **vollkommenes Recht**, oder eine **vollkommene Befugniß**, im engern Ver-

stande

staube genennet, liegt aber der Grund desselben allein in dem, was uns Verdienstes oder Würde halber zukömmt; so heißt es **Schicklichkeit**, oder **ein unvollkommenes Recht.** Es ist also wahr, daß bey natürlichen Dingen, die Handlung der Befugniß, und das physische Vermögen der Schicklichkeit entspreche, denn jene beschäftigt sich mit dem Guten, das in Ansehung des Daseyns in uns bestimmt ist, dieses aber zeigt sich in dem, welches zu haben, oder zu thun, wir nur geschickt und würdig sind (§. 143.).

Daß diese Bestimmung des vollkommenen und unvollkommenen Rechts wahr, und vollständig sey, wird aus dem folgenden erhellen. Jetzt aber sehen wir, warum die Befugniß, und das vollkommene Recht, so wie Schicklichkeit, Verdienst, und unvollkommenes Recht bey dem H. Groot einerley Ausdrücke sind (de J. B. & P. prol. §. 9. & L. I. c. 1. §. 4. 5. & 7.) wohin auch das gehört, was Puffendorf (J. N.) & G. I. VII. §. 7.) schreibt: das vollkommene Recht sey eben so viel, als sein Recht. Weiter sagt er wider: vollkommen gebühre das, was zum Seyn, unvollkommen das, was zum Wohlseyn beyträgt. Mit denjenigen wollen wir uns gar nicht abgeben, die mit dem Cocceji (in notis ad Grot. l. c.) kein unvollkommenes Recht erkennen wollen, denn weil jedes sittliche Vermögen dasjenige, was recht ist, zu thun ein Recht hat (§. 84.); so verfallen jene in eine starke Logomachie, welche

ver-

vermeynen, daß aus dem Verdienste ein Recht entspringe. II. Aber auch die Schicklichkeit, zum Allmosen, die z. B. Cajus hat, wenn man sie überhaupt und an sich betrachtet, ist ihm eigen, von Niemanden zu verletzen, und macht in so weit ein vollkommenes Recht aus (S. Wolf Ph. pr. I. §. 237. Sch.). In wie weit aber als das, was dem Cajus gebührt, noch nicht unter das Seinige gehört, ja sogar eine solche Schicklichkeit in Ansehung einer gewissen Person vielleicht niemals zur Wirklichkeit kommen kann, in soweit wird dieses Recht ein unvollkommenes Recht genennet. III. Weil die gegebene Eintheilung des Rechts auf andere einen Bezug nimmt; so ist erstlich klar, daß das absolute und unbedingte Recht, was uns ohne Rücksicht auf andere zukömmt, weder vollkommen noch unvollkommen sey: endlich daß ein Recht, z. B. das Recht sich zu erhalten, bald unbedingt, bald bezugsweise auf andere betracht werden könne. IV. Das unbedingte Recht nennet Daries dasjenige, was aus einer solchen Verbindlichkeit kömmt, zu welcher derjenige verbunden ist, dem dieses Recht gebührt; das relativische oder das Recht unter einer zweyten Beziehung betrachtet, nennt er das, was von einer solchen Verbindlichkeit, zu welcher der eine nur verbunden ist, abhängt. Obs. XXXVII. §. 2. Zweytens vermeynet er, vollkommen heise eben so viel, als zureichend, und unvollkommen so viel, als unzureichend, nemlich so, wie der Grund in einen zureichenden und unzureichenden eingetheilt wird (l. c. §. 39.). Denn gleichwie das Recht, welches aus der Verbindlichkeit gegen sich selbst

entspringt, oft auf andere gezogen werden muß, so werden wir in der Zukunft sehen, daß etwas unser Eigenthum sey, oder uns ein vollkommenes Recht hierüber zustehen könne, ohne das dieses Recht zureichend und thätig sey.

§. CLVI.

Weil aber das Recht, jemanden zu zwingen, nur uns in dem Falle zusteht, wenn er uns in unserm Eigenthume auf irgend eine Art stöhret (§. 154.), auser dem aber der angebohrnen Freyheit eines jeden zu überlassen ist, sich nach einer schicklichen Gelegenheit, um unsern Vollkommenheiten einen Zuwachs zu verschaffen, umzusehen (§. 153.); daher erklären wir einstimmig das vollkommene und wirksame Recht, als das **Recht, welches mit dem Zwangsrechte verknüpft**, das unwirksame und unvollkommene Recht aber, als das **Recht, welches mit keinem Zwangsrechte verknüpft ist**, woraus zur Genüge erhellet, welche Gesetze und Verbindlichkeiten zu den vollkommenen, und welche zu den unvollkommenen zu rechnen sind.

1. So haben auch Puffendorf (J. N. & G. I. VII. 7.) Wolf (Philos pr. I. §. 235.) Daries (I. J. Un. §. 253.) und andere, das vollkommene und unvollkommene Recht bestimmet. Und dahin zielt auch Paulus der Rechtsgelehrte, da

er

er sagt: einige Rechte hängen mehr von dem Willen, und der Dienstfertigkeit, als von der Nothwendigkeit ab (L. 17. §. 3. Dig. de Com.): Ingleichen ist mit uns auch Macrob (Som. Scip. in fin.) einstimmig, welcher jene die unvollkommenen Gesetze nennt, in welchen den Uebertretern keine Strafe bestimmt wird. II. daß jedes Recht, als ein vollkommenes betrachtet das Zwangsrecht ausschlüsse, selbiges jedoch bey jedem vollkommenen Rechte mitbegriffen sey, geben wir gerne zu, allein da H. Groot (J. B. &. P. L. II. XVIII. §. 10.) schon beobachtet hat, und auch wir am gehörigen Orte zeigen werden, daß das Zwangsrecht, oder besser zu sagen, die Ausübung dieses Rechts bisweilen vom vollkommenen Rechte getrennet werden könne; so gehen wir nicht ohne Grund von diesen gemeinen Erklärungen des vollkommenen und unvollkommenen Rechts ab. Ja Wolf selbst hat schon angemerkt: dann werde sich der Unterschied zwischen dem vollkommenen und unvollkommenen Rechte klärer zeigen, wann man das, was das Seinige sey, wird erkläret haben (Philos. pr. I. §. 237. Sch.), ob er schon in der Folge das Seinige, für das erklärte, worüber einem Menschen ganz allein ein vollkommenes Recht zusteht (J. N. Tom. I. §. 131.). Die Rechte der Freyheit und Gleichheit sind ganz gewiß angebohrne und vollkommene Rechte, das Zwangsrecht hingegen, oder dessen Gebrauch greift nur im Falle einer Verletzung Platz (§. 153.).

§. CLVII.

Aus dem, was bisher gesagt worden, fließt, daß alle vollkommenen Gesetze und Verbindlichkeiten aus dem Eigenrechte eines andern entspringen, und in folgendem Satze enthalten seyn: **Verletze Niemanden, oder lasse einem jeden das Seinige;** dahingegen auch alle unvollkommenen Gesetze und Verbindlichkeiten aus dem Verdienste, und der Würdigkeit anderer entspringen, und sich in folgenden Satz zusammenfassen lassen: **sey darauf bedacht andern zu nützen,** deren eines durch die bloße Enthaltung von Verletzung, und das andere nur durch eine positive Handlung zu Stande kömmt; daher kann auch ersteres mit Gewalt natürlich erzwungen, letzteres hingegen nur durch Räthe und Ermahnungen (§. 75.) erhalten werden (§. 153 und 81. Sch. 4.).

Hieraus schliesen wir aber I. daß sich bisweilen das eigene und vollkommene Recht eines Menschen ohne Zwangsrecht begreifen lasse (§. 146.), das Zwangsrecht hingegen ohne Verletzung des vollkommenen oder Eigenrechts eines andern ein klarer Widerspruch sey (§. 153.), wohin jene vortrefliche Stelle des Rechtsgelehrten Paulus gehört: Niemand, sagt er: kann gezwungen werden, seinem Nachbar zu nützen, doch kann man ihn zwingen, daß er ihm nicht schade, und ihn nicht hindere, wenn er das thut, was er mit Rechte thun

kann

kann (L. 2. §. 5. Dig. de Aq. & aq. pl.). II. Wenn du dir mit den Daries (§. 155. Sch. 4.) ein unbedingtes Zwangsrecht ohne ein vollkommenes und relatives Recht erdichtest; so wird das Vertheidigungsrecht gegen einen rasenden Angreifer, nicht aus der Verbindlichkeit desselben, sondern aus der Verbindlichkeit eines jeden gegen sich selbst hergeleitet (§. 148. §. 151.), ob es schon ohne Bezug auf einen andern nicht begriffen werden kann; so würde es doch weder ein relatives, noch ein vollkommenes Recht seyn, welches aber wahrhaftig weder mit der üblichen Mundart, noch mit der gemeinen Erklärung des vollkommenen Rechts übereinstimmt (§. 156.). Ja es giebt nicht wenige Rechte, die nicht aus einer Verbindlichkeit entspringen. (§. 84.). III. Deswegen aber hat einer noch kein vollkommenes Recht, weil ihm ein anderer vollkommen verbunden ist, wie Daries (Obs. XXVVII. §. 3.) glaubte, sondern das Recht, welches vollkommen ist, macht auch die Verbindlichkeit des andern wirksam und vollkommen. Sage ja nicht, daß das Recht auch denjenigen, der den andern nicht verletzet, zu zwingen, öfters aus der Erfüllung des Rechts und aus der Nothwendigkeit des Endzweckes, die das Recht zu den nothwendigen Mitteln in sich begreift, entspringe; denn daraus würde der abgeschmackte Schlußfolgen, daß das Verdienst und die Würdigkeit ein Zwangsrecht in sich begreifen, wenn sich das Recht nicht anders erfüllen, und eine Belohnung zu erhalten, deren einer würdig ist, nicht anders erreichen liese. Es ist aber zur Erreichung des Endzweckes keine sittliche Noth-

wendigkeit zugegen, wenn die Mittel dem Rechte, das der andere erhalten kann, zuwider sind (§. 153. Sch.)

§. CLVIII.

Gemeines Recht heißt das, was allen zukömmt, und wovon folglich Niemand ausgeschlossen werden kann; **eigen Recht** aber heißt dasjenige, welches einem allein, oder mehrern zusammen dergestalt zukömmt, daß die übrigen davon ausgeschlossen werden können: Weil aber bey einem jeden Menschen die angebohrnen, nicht aber die erworbnen Rechte, die nemlichen sind (§. 136.); so ist klar, daß jene den gemeinen, diese den eignen Rechten zuzuzählen seyn. Gleichwie übrigens das Recht, welches mehrern zusammen eigen ist, unter ihnen gemein genennt wird; so nehmen auch die angebohrnen und gemeinen Rechte, in sofern sie nach ihrer besondern Bestimmung in einzelnen Subjecten betrachtet werden, die Natur des eignen Rechts an.

I. Nicht nur also Leben, Leib und Glieder, sondern auch die Rechte der Freyheit und Gleichheit sind jedem einzelnen, im unbestimmten Naturstande lebenden Menschen eigen; denn alle übrigen, wenn sie auf selbige einen Anfall thun, können mit Gewalt

walt zurückgetrieben werden. II. Einige haben das Seinige eines Menschen das genannt, wovon der andere ausgeschlossen werden kann (Canz Disc. mor. §. 1826., und Achenwall J. N. edit. IV. §. 53.), oder wozu jemand ein eigenes Recht hat. (Keuffel Exerc. ad Grotium §. 142). Denn wir heißen etwas nicht darum unser Eigenthum, weil wir andere davon ausschliesen und abtreiben können; sondern weil es Unser ist, deshalben schliesen wir die übrigen mit Rechte davon aus (§. 151.).

§. CLIX.

Der Zustand, in dem sich Menschen befinden, die gegen einander weder Gewalt, noch Zwang ausüben, heißt Friede; diesem wird der Krieg entgegengesetzt, oder der Zustand, in welchem Menschen ein thätiges Bestreben äusern, andern durch Gewalt, Nachtheil und Uebel zuzufügen. Wem es also erlaubt ist, den andern wirklich zu zwingen, und das, was Sein ist, zu beschützen und zu bewahren, dem kann auch das Recht zum Kriege nicht abgestritten werden.

I. Den nemlichen Begriff vom Kriege treffen wir beym Cicero an, da er sagt: es gebe zwo Arten zu streiten; die eine durch Zank, die andere durch Gewalt (Off. I. 11.). Das Wort Zank

aber, bedeutet nicht nur den Act des Streitens und Widersprechens selbst, sondern die ganze Zeit, in welcher gestritten wird. (S. Servius ad Virgil. Æneid. I. v. 545. und VIII. v. 547.). Daher hat H. Groot diese Definition so erklärt, daß er den Krieg den Zustand durch Gewalt Streitender genennet hat (J. B. & P. I. I. §. 2.). Der Einwurf, daß es Scherzstreite und Ritterspiele gebe, ist von keiner Erheblichkeit, denn diese sind nur Bilder und Vorstellungen vom Kriege. II. Diese Definition mißfält denjenigen sehr stark, welche meynen, Kriege werden nur durch die Macht des Obern geführt (Bynkershök Quæst. I. P. I. 1., und Heineccius J. N. II. §. 191.). Denn man mußte hier jene Bedeutung annehmen, die alle Arten von Kriege in sich faßte; es fragt sich nur, was ist der Krieg? nicht aber, von wem, und mit was Rechte er geführet wird. Damit stimmt der Redegebrauch des Worts überein. (S. H. Groot l. c. u. Menagius Amœn. voc. bona.). III. Weil einem auch ohne Gewalt, ja gar mit Schmeicheleyen, die man keinen Krieg nennt, wirkliche Uebel zugefügt werden können (S. L. 1. §. 3. Dig. de Serv. corrupt.); so hat die vom Köler (Exerc. §. 806.), und Daries (I. J. Univ. §. 358.) gegebene Erklärung, in welcher von der Gewaltthätigkeit keine Meldung geschieht, näher bestimmt werden müßen (Sieh Pufendorf J. N. & G. I. I. 8.). IV. So hat auch Bynkershök (l. c.) gelehrt, daß nicht nur die Gewalt, sondern auch der Verstand, die Kunst, und der Rath zum Kriege gehören, welches zwar wahr ist; allein alles dieses geht nur dahin, daß eines Gewalt

walt entweder vereitelt, oder solte einem zugefügt, oder von einem abgehalten werde.

§. CLX.

Die Rechte der Vertheidigung und des Krieges gehören unter die angebohrnen Rechte. Weil wir sie aber nicht eher ausüben dürfen, als wenn eine Verletzung vorhergegangen (§. 153.), welche nur dem, mittelst der Vernunft erkannten Endzwecke des Schöpfers, mithin der menschlichen Natur und Glückseligkeit in vollem Grade entgegen ist (§. 148.); so ergiebt sich der Schluß, daß der natürliche unbedingte Zustand des Menschen, der Stand des Friedens (§. 159.); der Stand des Krieges hingegen, blos bedingt sey, weil er nemlich erst aus einer vorhergehenden unverstatteten That entstehet. Der Krieg ist das Mittel, dessen man sich zu Abtreibung der Verletzungen bedienen darf; folglich werden wir von der Natur dazu angetrieben, daß wir Frieden genießen.

Wir sehen auch weiter ein, wie sehr sich Hobbes und Thomas, von welchen dem einen der Stand der Natur der Stand des Krieges zu seyn (de Civ. IX. 3. XIII. 7.), und der andere am Stande des Krieges wenigstens mehr Theil zu nehmen, geschienen hat (Fund. J. N. III. §. 55.), ge-

irret haben, auser man wolte ihre Lehre mit dem Gundling (J. N. C. 3. §. 19.) vom bedingten, oder im uneigentlichen Verstande genommenen Naturstande verstehen, in welchem, da es keine Oberherrschaft giebt (§. 142.), man zum öftern die Verletzung mit Gewalt und Waffen abtreiben muß. Hobbes selbst bestimmt den Krieg als die Zeit, in welcher der Willen zu streiten durch Gewalt mit Worten und Werken geäusert wird (de Civ. C. I. §. 11.), wodurch er klar genug zu erkennen giebt, daß der Stand des Krieges nicht ursprünglich, sondern ein Stand sey, worein man erst durch die Erklärung geräth. Ja er selbst hat ausdrücklich gelehret, daß alle Menschen von Natur aus die Gefahren und Beschwerden des Krieges fliehen (de Civ. Epist. dedic.), und daß das erste Gesetz der Natur dieses sey, daß man den Frieden suchen, wo man ihn nur erhalten kann; wo man ihn aber nicht erhalten kann, sich nach den Hilfsmitteln des Krieges umsehen müße (de Civ. II. §. 2.). Die Ursache eines so augenscheinlichen Widerspruchs liegt also darin: erstens, weil er die bösen Affecte vieler Menschen (§. 53.) für die gemeine Natur angenommen (Ebenders. de Civ. C. I. §. 3. folg.), und endlich aus der Pflicht sich zu erhalten, das Recht des Krieges auch gegen Nichtverletzende abgeleitet hat (l. c. 1. §. 7. folg.), welches wir schon oben (§. 154.) sattsam widerleget haben.

§. CLXI.

Was immer rechtmäsiger Weise geschieht, das ist, was weder einem Gesetze, noch einem Rechte zuwider ist, heißt **gerecht**, das Wort im weitesten Verstande genommen; es heißt auch **ehrbar**, in Beziehung auf den Willen des Handlenden, und das beyfällige Urtheil, so es von jedermanne zu erhalten verdient. Gerecht, ist dem Worte ungerecht, so, wie ehrbar dem unehrbaren und unanständigen entgegengesetzt ist. **Ungerecht** also ist alles, was mit dem Gesetze und Rechte sich nicht verträgt. **Unehrbar** alles, was den Handlenden sittlich unvollkommener macht (§. 62.); folglich alles Tadels von jedermanne würdig ist.

I. Sehr gut hat H. Groot bemerkt, daß vom Rechte (als Gesetz genommen), das, was recht ist, in der weitern Bedeutung auch gerecht genennt werde (J. B. & P. I. I. §. 9.), und das nemliche hat schon Aristoteles gelehrt (Eth. V. c. 3. Ἐπεὶ ὁ παράνομος ἄδικος ἦν, ὁ νομιμος ἐσι δίκαιος. **Weil der, der wider das Gesetz handelt ungerecht, der es hält, gerecht ist.** Daher werden die Bücher auf den XII. Tafeln gerecht, das ist rechtmäsig, Tab. IV. die Hochzeiten gerecht (princ. Inst. de nupt.), im Gegentheile aber die Gattin L. 13. Dig. ad L. Jul. de adult., und das Testament Tit. Dig. de injust. rupt. un-

ge-

gerecht genannt (S. auch Daries Observ. XXXVIII. §. 2. folg.) II. Ehrbar nennt Cicero, was an und für sich selbst mit Rechte gelobet werden kann (Fin. II. 14. folg.), und von dem wir wahrhaft sagen, daß es von Natur aus löblich sey, wenn es gleich niemand lobt (Offic. I. 4.), welche weiteste Bedeutung auch H. Groot (J. B. & P. I. II. §. 1. n. 2.), Wolf (Ph. pr. I. §. 171.), Daries (I. J. Univ. §. 15. 8.), Burlamaque (El. N. I. N. II. C. VIII. §. 31.), und andere beybehalten haben. Die das Ehrbare dasjenige, was immer mit den natürlichen Gesetzen übereinstimmt, heißen, welchen Cicero das Unehrbare, Boshafte, Schändliche, und Lasterhafte entgegengesetzt hat (Fin. III. 4.).

§. CLXII.

Weil aber die Gesetze und Pflichten aus drey verschiedenen Hauptarten, nemlich: der Verehrung Gottes, der Liebe zu sich selbst, und der Geselligkeit bestehen (§. 115.); so müssen dann nothwendig auch dreyerley Benennungen festgesetzet werden. Was den Pflichten gegen Gott entspricht, wird **fromm**: was den Pflichten gegen sich selbst gemäß ist, wird **ehrbar**: was den Pflichten gegen andere gemäß, wird insbesondere **gerecht** genannt; so wie hingegen die Worte **ungerecht**, **schändlich**, **gottlos**, die entgegengesetzten Vollkommenheiten zu bezeichnen, gebraucht werden.

I. Obschon überhaupt fromm jene Pflicht genennet wird, die man dem Vaterlande, den Aeltern, und übrigen Verwanden, ja auch mühseligen Menschen erweiset (L. 2. Dig. de inoff. Test. L. 2?. Dig. de his, qui not. infam. L. 35. C. de Episc. & Cler. und Cicero de Invent. II. §. 22. und 53.); so wird doch eigentlich dieses Wort zur Erklärung jener Pflichten gebraucht, die man Gotte schuldig ist (S. Cicero pro Dom. XLI. & N. D. II. 61.), in welchem Verstande wir auch dieses Wort hier gebrauchen (Wolf J. N. Tom. I. §. 1127. Burlamaque El. J. N. I. C. XI. §. 10. Heineccius Elem. J. N. I. §. 128. Daries I. J. Un. §. 173.). II. Die strengere Bedeutung des Worts ehrbar, kann sowol aus dem Cicero, der selbiges öfters vom Worte gerecht unterschieden hat (S. Fin. II. 16.), als auch ex L. 10. Dig. & §. 3. Inst. de I. & I. klar eingesehen werden, alwo drey Regeln des Rechts angegeben werden, ehrbar zu leben, niemanden zu verletzen, jedem das Seinige zukommen zu lassen; wovon das erste nach der Bemerkung der besten Ausleger zu uns gehört. (S. Hottomanus, Brörus, Anton Mathäi ad §. 3. cit.), und daher in L. 144. und L. 197. Dig. de Reg. Jur. nicht alles, was erlaubt, oder was gerecht ist, ehrbar genennt wird; und dieser letzten Bedeutung sind Thomas (Fundam. I. C. VI. §. 40.), Schierschmid (Elem. J. N. §. 198.), Baumgarten (Eth. Ph. §. 300.), und mehrere andere gefolgt. Wenn sie das Ehrbare in dieser strengern Bedeutung genommen, mit dem Barbeyrac (ad Puffend. J. N. & G. I. VII. 7.),

und

und Burlamaque (I. XI. 10.) lieber das Mäßige nennen wollen; so will ich mich hierüber in keinen Wortstreit einlaßen. III. Wenn endlich Cicero (Fin. V. 23.), und H. Groot (l. c. I. I. §. 3.) das gerecht nennen, was der Natur derjenigen, welche sich nach der Beschaffenheit des Staates richten, zukömmt; so zeigen sie hinlänglich, daß dieses Wort die Pflichten gegen andere enthalte. Diese drey Arten von Pflichten hat auch der göttliche Erlöser unterschieden, da er uns durch den Apostel lehrt: ἵνα σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι: daß wir nüchtern, ehrbar, wie auch gerecht, und fromm leben sollen (in der Epist. an den Titus II. Cap. 12. V.).

§. CLXIII.

Aber sowol die Pflichten gegen uns selbst, als gegen andere, können auf zweyerley Art betrachtet werden; und zwar die erstern, entweder nach unsern innern, oder äusern Zustande; die letztern hingegen, in soweit sie von dem vollkommenen oder unvollkommenen Rechte des andern abgeleitet werden. In der engsten Bedeutung heißt also ehrbar, was unsern innern Zustand vollkommener macht; geziemend, was unserm äusern Zustande zuträglich ist, folglich auch von andern wahrgenommen, und gebilliget werden kann; gerecht, was fremdes Eigenrecht nicht verletzt; billig,

lig, was fremden Verdienste zukömmt. Was aber unehrbar, ungeziemend, ungerecht, unbillig im strengsten Verstande ist, wird leicht zu bestimmen seyn.

I. Das Unziemliche überhaupt, oder im weitern Verstande genommen, läßt sich vom Ehrbaren, Rechten, und Löblichem nicht trennen (Cicero I. Offic. 27. 28.). Ja man hält diese Wörter für gleichbedeutende Ausdrücke (Cicero Fin. III 4.). Doch sagt man, daß das Geziemende mit den Augen beurtheilet (Ebenders. N. D. II. 58.), und ferner in allen Worten und Werken, in der Bewegung und dem Zustande des Leibes, daher auch in der Schönheit, Ordnung, auf die zur Handlung taugliche Zierde gesehen werde, wodurch wir bey jenen Beyfall finden, mit welchen, und bey welchen wir leben (Ebenders. Offic. I. 35.), und mit diesem Begriffe des Geziemenden haben es auch Wolf (Ph. pr. I. §. 194), Ernesti (Init. Doctrinæ solidioris III. §. 175. folg.), Baumgarten (Eth. Phil. §. 380.), ja auch Daries selbst (I. J. Un. §. 157.) gehalten. Thomas (Fund. I. c. VI. §. 41.) und Schierschmid (l. c. §. 198.) haben also wenig auf die gewöhnliche Mundart gesehen, da sie die unvollkommenen Pflichten gegen andere auf das Geziemende gezogen haben. Uebrigens wird das Geziemende aus einer doppelten Quelle abgeleitet; denn ein anders ist ein natürliches, das in der Natur der Dinge selbst seinen Grund hat, z. B. das Gesicht aufrecht haben; ein anders ein

will-

willkührliches, welches von der Meynung der Menschen abhängt, z. B. den Bart scheren, beym Grüssen den Hut abnehmen. So verhält es sich auch beym Unziemlichen. II. Weil also das äuserliche Ehrbare geziemend heißt, so müßen wir das Ehrbare in der strengsten Bedeutung auf die innern Pflichten gegen uns selbst, nicht aber auf die unvollkommenen Pflichten gegen andere ziehen, wie es dem Heineccius (Elem. J. N. I. §. 118.) gedünket hat. Es kann nemlich der Mensch den Wohlstand beobachten, wenn er gleich unehrbar und schändlich ist; einen Menschen von dieser Classe beschreibt Horaz: als schändlich von innen, wohlanständig von aussen (I. Epist. 16. v. 45.). III. Die dritte und eigentliche Erklärung des Worts gerecht, giebt Cicero, da er sagt: gerecht sey das niemanden schaden (I. Offic. 7.), nicht nach fremdem Gute streben; denn die das thun, sind eigentlich ungerecht (Tusc. Disp. III. 17. S. auch H. Groot J. B. & P. I. I. 5. Puffendorf de Off. Hom. & Civ. I. C. 2. §. 12.) IV. Eben so verschiedentlich wird auch das Wort billig genommen. Denn bald wird es 1) überhaupt für alles gerechte, und auch für ein positives Gute genommen (L. 1. Dig de I. & I.), bald 2) für das, was dem Naturrechte eigen ist (Cicero Top. V. & VII. und L. 2. §. 5. Dig de aq. & aqu. pluv.), bald wieder 3) für das, was wir andern zu leisten, doch nur unvollkommen schuldig sind (Cicero Orat. partit. XXXVII. Fin. II. 18. H. Groot de Aequit. indulg. C. I. 2.). Wir haben aber die dritte Bedeutung angenommen, mit der es auch Wolf (Ph. pr. I. §. 240.)

240.), Daries (I. J. Univ. §. 155.), Nettelblat (Syst. Jur. Univ. I. §. 87.), und andere mehr gehalten haben: gleichwie nemlich das Geziemende und Wohlanständige äuserlich ehrbar ist; so ist auch das Billige innerlich gerecht, welches sich mit Gewalt und Waffen nicht erzwingen läßt.

§. CLXIV.

Die Leichtigkeit und Geschwindigkeit gewisse Handlungen zu begehen, ist das, was wir Fertigkeit nennen. Erlangt nun einer eine Fertigkeit darin, daß er die Gesetze beobachtet; so heißt sie **Tugend**: besteht hingegen die Fertigkeit, die er erlangt, in dem, daß er die Gesetze übertritt; so wird sie **Lasterhaftigkeit** genannt. Weil aber die Beobachtung, oder Uebertretung der Gesetze von der Thätigkeit des Verstandes und Willens herkömmt (§. 82.); so machen wir den Schluß, daß die bloße von keiner Fertigkeit der Seele bekleidete Uebereinstimmung, oder Nichtübereinstimmung der äuserlichen Handlungen mit den Gesetzen weder Tugend, noch Lasterhaftigkeit, genennet werden könne.

I. Bey Erklärung der Tugend und Lasterhaftigkeit stimmen viele Schriftsteller mit uns überein (S. Wolf Ph. pr. §. 321. & J. N. T. I. §. 277. Daries I. J. Univ. §. 148.). Cicero glaubte das nemliche, daher sagte er: die Tugend ist

eine mit der Vernunft einstimmige und ewige Standhaftigkeit (Parad. III.). Eine beständige und ewige Lebensart (de L. L. I. 17.); die Lasterhaftigkeit aber eine im ganzen Leben unbeständige, mit sich selbst uneinstimmige Fertigkeit (Tuscul. IV. 13. und 15.). Und weil die Gesetze entweder natürliche, oder eingesetzte, diese aber göttliche oder menschliche sind (§. 89.); so haben einige die Tugend ganz gut in die philosophische, bürgerliche, und christliche eingetheilt. II. Eine Handlung kann also in strenger Bedeutung materiäl gut und gerecht seyn, wenn sie gleich im weitläuftigern Verstande formalisch betrachtet, böse, unehrbar, und ungerecht ist (§. 62. und 163.), welches auch Philemon beym Stobäus (Serm. IX.) sehr schön unterschieden hat, welcher den gerecht nennt, der keinen Schein des Betruges kennet, aus ganzer Frömmigkeit gerecht, und nicht blos mit dem, daß man ihm glaubt, zufrieden ist.

§. CLXV.

Weil es verschiedene Arten von Fertigkeiten in den Handlungen, und verschiedene natürliche Gesetze giebt; so giebt es auch unter den philosophischen Tugenden sowol, als auch unter den Lastern verschiedene Arten. Denn, gleichwie die Fertigkeit, die man sich in Erweisung frommer,

mer, ehrbarer, anständiger, gerechter und billiger Handlungen erwirbt, die Namen **Frömmigkeit, Ehrbarkeit, Anständigkeit, Gerechtigkeit, und Billigkeit** erhält; so werden auch die jenen bemeldeten Tugenden entgegengesetzten Laster, als **Gottlosigkeit, Schändlichkeit, Ungeziemlichkeit, Ungerechtigkeit, Unbilligkeit** durch deren Ausübung zur Gewohnheit. Gleichwie aber die Worte: gerecht und ehrbar, ungerecht und unehrbar, bald in einer weitläuftigen, bald in einer engern Bedeutung genommen werden (§. 161.); so erhellet hieraus, daß auch Gerechtigkeit, Ehrbarkeit, Ungerechtigkeit, und Schändlichkeit, bald in einem ausgedehntern, bald in einem engern Verstande zu nehmen sind.

I. Obschon Cicèro alle Pflichten gegen andere, ja sogar die Pflichten gegen Gott bisweilen der Gerechtigkeit unterworfen (Partit. XXII.), und daher dieselbe für eine Fertigkeit der Seele, jedem das Seinige zu geben, erkläret hat (ad Herenn. III. 2. Inv. II. 53.); so hat er doch, wo er jeder Tugend ihre besondern Verrichtungen anweiset, die Frömmigkeit in die Verehrung Gottes (N. D. I. 41. II. 61. & Offic. II. 3.), die Gerechtigkeit aber in die einem jeden geschehende Mittheilung dessen, was ihm gehört, gesetzet (Fin. V. 23.), und für ihr Hauptgeschäft, daß keiner dem andern schade (Off. I. 7.), erkläret; sodann sagt er, die Theile der Gerechtigkeit sind: Nie-

manden verletzen, und die Schamhaftigkeit, worin man vorzüglich die Stärke des Wohlstandes erblickt, nicht hintansetzen (I. Off. 28.). Daher schreibt auch Hugo Groot (J. B. & P. prol. §. 8.): die Ungerechtigkeit habe keine andere Natur, als die unbefugte Anmaßung eines fremden Gutes; die Gerechtigkeit hingegen, sey in der Enthaltung vom fremden Gute enthalten (l. c. §. 44.), und hierin stimmen alle Alten und Neuern überein (S. Köllers Exerc. §. 797. Cocceji Diss. ad Grot. XII. §. 53.). II. Auch die Billigkeit wird oft für die Gerechtigkeit selbst, beym Cicero (ad Heren. III. 2.) genommen. Wenn man ihr aber einen doppelten Sinn beylegt, deren einer die Gerechtigkeit im strengern Verstande, der andere aber das Wohlwollen und die Gutthätigkeit betrift (Ebenders. Partit. XXXVII.); so sieht man, daß zwar die Billigkeit mit der Gerechtigkeit verbunden, doch einer jeden von beiden ihre besondere Bedeutung eigen sey, welches selbst aus dem Cicero (Off. I. 7. 14. & 16.), wie auch ex L. 1. §. 5. Dig. de Aq. & Aq. pluv. erhellet. Uebrigens mußte man bey einer solchen Verschiedenheit im Reden den Worten einen bestimmten Begriff beylegen (§. 112. Sch.), wie auch Wolf ganz recht angemerkt hat (Ph. pr. I. §. 240.).

§. CLXVI.

Es wird nicht undienlich seyn, alhier die verschiedenen Gattungen von Gerechtigkeit kürzlich anzuzeigen. Es giebt erstlich eine **allgemeine**, und dann eine **besondere** Gerechtigkeit. Unter der allgemeinen verstehen sie diejenige, welche alle Tugenden überhaupt, oder vornemlich diejenige, die auf die Vervollkommenung anderer sich unbestimmt beziehet, in sich begreift; der besondern eignen sie hingegen diejenigen Handlungen zu, welche dem bestimmten und besondern Rechte eines Menschen, und folglich der zwischen ihm und seines gleichen zu erhaltenden Gleichheit entsprechen. Die besondere Gerechtigkeit ist ferner eine **ausmeßende** (distributiva justitia), das ist, eine solche, die gewisse nach ihrer Art gemeinschaftliche Güter unter die Theilnehmer, nach dem geometrischen Verhältnisse austheilt (§. 158.), und eine **vertauschende** (commutativa justitia), nemlich diejenige Gerechtigkeit, die bey Uebertragung eigener Güter an Andere nach der arithmetischen Verhältniß, folglich ohne Verletzung beider Theile zur Anwendung gebracht wird. Sie unterscheidet endlich eine **belohnende** von einer **strafenden** Gerechtigkeit, vermöge dieser letztern einer mit der verdienten Bestrafung zu belegen, in Ansehung der ersten aber einem die verdiente Belohnung zu ertheilen ist.

I. Aristoteles nennt die allgemeine Gerechtigkeit die Tugend, dasjenige, was das Gesetz gebietet sowol, als auch alles übrige zu thun, was aus den Tugenden fließt (Magn. mor. I. c. 34.), und anderswo nennt er denjenigen wieder gerecht, der den Gesetzen gehorcht, und denjenigen ungerecht, der wider das Gesetz handelt (V. Nicom. 2.). Daher gehört auch die Stelle aus dem Macrob (Som. Scip. I. 8.) hierher. Doch hat der Philoſoph von der allgemeinen bedingungsweisen Gerechtigkeit gesprochen, da er sagt: diese Gerechtigkeit ist also eine Tugend, und zwar eine vollkommene, nicht aber absolute, und unbedingte, sondern, wenn sie sich auf einen andern bezieht. II. Die besondere Gerechtigkeit hält Aristoteles für eine ganz verschiedene, und von allen andern sich auszeichnende Tugend, wegen deren einer die Gleichheit hält, und nicht mehr nimmt, oder sich anmaßt, als ihm gebühret (Nicom. V. 4. & Mag. mor. I. 34.), welcher die Unbilde und das Bestreben, mehr zu haben, als sein ist, entgegensteht (l. c.). Und von dieser sagt man, sie beschäftige sich mit Ehre, Geld, und Wohl; oder, wenn man dieses alles in ein Wort zusammfassen will, mit dem, was wir oben (§. 143. und 144.) unser Eigenrecht genannt haben; denn die Gerechtigkeit wird in das Nichtnehmen eines fremden Gutes gesetzt, und von der Freygebigkeit unterschieden (Nicom. IV. c. 1.), welcher Meynung auch nebst dem Puffendorf (de Off. Hom. & Civ. I. C. 2. §. 14.), Treuer und Charmichaelis (ad h. l.), wie denn auch deren Daries (I. J. Univ. §. 233.), und andere beypflichten. Uebrigens

gens wird diese Abtheilung von vielen darum getadelt, weil die besondere Gerechtigkeit in der allgemeinen schon mitbegriffen sey: allein diese Herren müssen wissen, daß die Gerechtigkeit nicht eigentlich so abgetheilet, sondern nur die verschiedene Bedeutung dieses zweydeutigen Wortes erkläret werde. III. Aristoteles giebt zwey Arten der besondern Gerechtigkeit an, die eine, welche in Ausmessung gemeinschaftlicher Sachen besteht, die andere, welche, da sie die Sachen mittheilt nicht nur unter Wollenden, sondern auch unter Nichtwollenden die Gewalt zu verbessern hat. (Nicom. V. C. 5. & 7.). Da die Beziehung, welche zwo zusammen vergliechene Zahlen haben, von den Mathematikern das Verhältniß genennt wird, und zwar das geometrische, wenn es mittelst der Division, das arithmetische, wenn es mittelst der Subtraction gefunden wird: die geometerische Proportion aber die Gleichheit zweyer geomterischen Verhältnisse ist: wie 6: 2 = 12: 4. und die arithmetische Proportion die Gleichheit zweyer arithmetischen Verhältniß; wie 7. 2 = 5. und 8. 3 = 5. so hat der Philosoph ganz recht gelehrt, daß man die erstere Proporzion in der ausmessenden, (in distributiva justitia), die letztere in der vertauschenden Gerechtigkeit (in commutativæ) beobachtete (Nicom. V. c. 7.). Wenn also A 1. B. 2. C. 3. beygesteuert hat, und damit 24 gewonnen werden; so gebühren dem A. 4. dem B. 8. und den C. 12. Theile. Hat aber Cajus dem Titius fünf davon weggenommen; so wird jenem eben so viel abzuziehen, und diesem beyzulegen seyn. IV. Mit der belohnen-

den und strafenden Gerechtigkeit, haben sich vorzüglich Köler (Ex. §. 1446.) auch Daries (I. J. un. §. 235.) und andere beschäftiget; in Ansehung der strafenden sind ihnen schon H. Groot (II. XX. 1. n. 2.) und Puffendorf (I. VII. 10. 13. VIII. C. III. §. 3.) vorgegangen.

§. CLXVII.

Alle diese Eintheilungen, ob sie gleich für sich selbst nicht ungereimt sind, haben gleichwohl zu mancherley Ausschweifungen, und Wortzänckereyen Anlaß gegeben. Es wird folglich gut seyn diejenige Eintheilung, welche aus dem Rechte desjenigen, dem etwas verliehen wird, entspringt, mit dem H. Groot alhier anzunehmen. Entspricht die Gerechtigkeit dem vollkommenen Rechte eines andern, das ist, betrift sie ein Eigenrecht und eine Befugniß; so heißt sie die **erfüllende** Gerechtigkeit. Entspricht sie aber allein einem unvollkommenen Rechte, und folglich blos eines Verdienste und Würdigkeit; so wird sie die **zulegende** Gerechtigkeit genant. Alles, was immer der Gerechtigkeit auf irgend eine Art angehören kann, wird unter dem einen oder dem andern Gliede dieser Eintheilung verstanden. Uebrigens sieht man leicht, daß alles, was den Antheil der erfüllenden Gerechtigkeit ausmacht, im eigentlichen und strengen Verstande Gerechtigkeit genant werde.

I. Hie-

I. Hieraus aber sind Weitschichtigkeiten entstanden, weil die Begriffe der ausmessenden und vertauschenden Gerechtigkeit wegen der besondern Beispiele, die der Philosoph Nicom. (V. 5.) anführt, vermischt worden sind, und nicht allgemein genug geschienen haben. Daher haben sich auch nicht wenige Ausleger vergebens überredet, daß sich die ausmeßende Gerechtigkeit, διανεμητικὴν nicht mit der in einer gewißen Beziehung genommenen Austheilung der gemeinen Güter, sondern mit der blosen Bestimmung und Ausmessung der Belohnungen und Strafen beschäftigte (S. H. Groot J. B. & P. L. I. 8. und das. Heineccius). Dahingegen haben sie einige συναλλακτικὴν, die vertauschende, im zu strengen Verstande genant, da sie vielmehr die ausbessernde oder verbessernde nach dem Sinne des Aristoteles hätte genennet werden sollen, damit alle Arten von Gerechtigkeit darin erschöpft wären (S. H. Groot l. c.) Ueber dieses haben sie auch die Verhältniße dunckel erklärt; denn die Zahlenverhältniß haben sie als den Bezug der Sache auf die Sache, die Grössenverhältniß, als den Bezug der Sache auf die Person beschrieben. (S. Noodt ad Pand. L. I. I.). Sie meynten, daß jenes zur Befugniß, dieses allein zum Verdienste gehöre, anderer Meynung ist der Philosoph, welcher sagte: daß man sich auch in einem vollkommenen Rechte, z. B. in der Vertheilung des gemeinsamen Geldes eben dieser Verhältniß, nemlich der geometerischen, bedienen müße, welche jene Sachen, die jeder einzele zur Gesellschaft beygetragen hat, untereinander haben (Nicom. V. 7.). Endlich vermischen viele die

Bestimmung dessen, was nach einem vollkommenen Rechte verliehen werden muß, mit der Handlung der Austheilung selbst; denn obschon die Bestimmung dessen, was einem jedem aus der gemeinsamen Sache gebührt, nach der geometrischen Grössenverhältniß geschieht; so ist doch gewiß, daß man in der Verleihung der Austheilung selbst die arithmetische beobachten müsse (S. Wolf Hor. subs. l. c. An. 1729. Trim. vern. IV. II. §. 11.). Daher hat zuerst H. Groot (J. B. & P. I. I. §. 8.) die von den alten dunkel angegebene (§. 165. Sch.) Abtheilung der Gerechtigkeit auseinander gesetzt, welche, was auch immer Cocceji, der das unvollkomme Recht (in Comment. ad Grot. l. c.) leugnet, davon sagen mag (§. 155. Sch.), doch ungemeinen Nutzen in unserer Wissenschaft leistet: aber dieser berühmte Mann hat sich in etwas anderm wieder gewaltig vergangen; er hat dafür gehalten, daß die zulegende Gerechtigkeit der ausmessenden, und die erfüllende der vertauschenden, entspreche. Denn wie beide besondere Arten der Gerechtigkeit in der erfüllenden enthalten werden; so setzet die zumessende immer mehrere, die auf die gemeinsame Sache Anspruch haben; hingegen kann die zulegende auch in Betracht einer einzigen ausgeübt werden. Dieses hat auch den Puffendorf (J. N. & G. I. VII. 8.) dann den Daries (I. J. un. §. 232.) und andere bewogen, mit der allgemeinen Gerechtigkeit die zulegende, und mit der besondern die erfüllende zu verwechseln. Und so fällt leicht alles, was H. Groot und Cocceji (l. c. n. 2. und 3.) dann Hobbes (de Civ. III.

6).

6.) (Gerh. Noodt (ad pand. I. I. Tit. I.) und andere wider die aristotelische Lehre von der Verhältniß ausgedacht haben, über den Haufen.

§. CLXVIII.

Auch haben sie noch eine Gerechtigkeit in der Person, oder eine innerliche, und eine andere in der Handlung, oder eine äuserliche gefunden: die erste erklären sie. **als die Fertigkeit des Gemüths einem jeden das Seinige zukommen zu lassen,** und die zweyte als eine **blose zwischen der Handlung und dem Gesetze erscheinende Uebereinstimmung.** Ob aber schon diese die Gestalt und Aehnlichkeit mit der Gerechtigkeit hat; so ist sie doch nicht die wahre Gerechtigkeit (§. 164.); daß sie aber so scheint, und deswegen dafür gehalten wird, kömmt daher, weil ein Mensch die Gesinnungen und Gemüther der andern Menschen nicht ganz erforschen kann (§. 18.). Uebrigens ist diese zweyfache Betrachtung der Person und der Handlung nicht sowol der Gerechtigkeit eigen, als allen Tugenden gemein, sintemal diefrommen, ehrbaren, und billigen Handlungen bald von dem Vorsatze des Willens, bald von einer andern Ursache herrühren können.

Aristoteles hat ferner ganz gut den Unterschied zwischen ungerecht handeln, und dem was ungerecht ist, gezeigt (V. Eth. 10. u. 11.) Cicero aber sagte: das heisse gerecht, was recht, und zugleich willig ist (Offic. I. & III. 9. 17.). Denn eine Handlung kann die materiäle oder physische Güte an sich haben, ob sie schon keine förmliche oder sittliche Güte an sich hat, nach jener Stelle des Horaz: die Guten haßen die Sünde aus Liebe zur Tugend, du wirst nichts verbrechen aus Furcht vor der Strafe. (I. Ep. XVI. 52.) und daher hat Hobbes die Gerechtigkeit der Person von der Gerechtigkeit der Handlung, und den gerechten Menschen von dem unschuldigen (de Civ. III. 5.) dann Cocceji das Recht von der Tugend (diff. prooem. ad Grot. X. 15.) u. andere endlich die innerliche Gerechtigkeit von der äuserlichen abgesondert (S. Heineccius El. J. N. II. §. 150.). In welchem Verstande doch die zulegende Gerechtigkeit, welche eigentlich die innerliche heißt, nur eine Gerechtigkeit der Handlung, eine äuserliche Gerechtigkeit seyn kann, denn dieseAbtheilung ist nicht nur der Gerechtigkeit im engen Verstande eigen, sondern auch den übrigen Tugenden gemein (§. 134).

II. Nun sehen wir ein, warum die Erklärung die Ulpian von der Gerechtigkeit (in L. 10. pr. Dig. de J. & J.) giebt: daß sie nemlich der stäte und ewige Wille, nemlich die Fertigkeit oder Tugend, (§. 164.) sey, jedem das Seinige zukommen zulassen, die Gerechtigkeit der Person, und die erfüllende zugleich angehe, indem man nemlich vermuthen muß, daß er das Seinige im technischen Verstande, der dieser Wissenschaft eigen ist (§.

143.,) genommen habe. Jene aber, so die Gerechtigkeit, als die Güte, (das heißt die Fertigkeit zu thun, was dem andern gut ist,) welche mit Weisheit verwaltet wird (Wolf (Th. N. I. §. 1067. Daries §. 229.), oder die den Geistern verhältnißmäßige Güte beschrieben (Baumgarten Metaph. §. 906.), haben diese Tugend im weitern Verstande genommen.

§. CLXIX.

Gleichwie eine Handlung nicht anders gut und rechtmäßig ist, als wenn sie in allen Theilen mit dem Gesetze übereinkömmt (§. 82.); so glauben wir auch, daß nur der ein **rechtschaffener Mann** zu nennen sey, der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, und Anstand besitzt, ein **gerechter** Mann aber im weitesten Verstande (§. 161.), der noch mit keinem entgegengesetzten Fehler befleckt ist; da aber diese Fehler nur unsern freyen Handlungen anklebeu; so wird niemand von Natur aus für fehlerhaft und niederträchtig, sondern erst nach irgend einer hinzugekommenen bösen That dafür gehalten werden; daher genießt auch jeder als ein gerechter, das ihm angebohrne Recht, im weitesten Verstande genommen, so lange, bis seine Lasterhaftigkeit und Bosheit durch schändliche Thaten an den Tage kommen.

Cicero hat den Begriff eines rechtschaffenen Mannes vortreflich auseinander gesetzt; er sagt: ein Rechtschaffener Mann zu seyn, enthalte unzählige Pfichten und Lobsprüche in sich, (Offic. III. 19.) und anderswo spricht er: denn wir sagen, daß sowohl weise, als auch rechtschaffene Männer, mit allen Tugenden versehen und gezieret sind (Tusc. Disp. V. §. X. S. auch de Amicit. C. V.), womit Horaz übereinstimmt:

Wer ist ein rechtschaffener Mann?
Der die Rathschläge der Väter, die Gesetze,
und Rechte genau hält. (I. Ep. XVI. v. 40).

Weil aber jeder, als ein Gerechter, des eingebohrnen Rechts so lange, bis das Gegentheil am Tage liegt, genießt; folglich ist eine äuserlich gerechte Handlung auch für innerlich gerecht zu halten.

Fünf=

Fünftes Capitel.

Von der verschiedenen Sittlichkeit der Handlungen, ihrer Zurechnung und dem Gewissen.

§. CLXX.

Wie sich die menschliche Handlungen von Seite des Subjects, worunter sie vorgehen, unterscheiden, das ist in dem vorhergehenden Hauptstücke erläutert worden: jezt müssen wir noch von dem Unterschiede den dieselben von dem Maaße der sittlichen Güte, oder Bosheit erhalten, handeln. Denn ob es gleich an Philosophen nicht fehlte, die sowohl böse, als gute Handlungen als gleichgiltig betrachtet haben; so läst sich doch ihre seltsame Meynung aus dem, was von der Verbindlichkeit, dem Gesetze und der Freyheit anderswo gesagt worden, leicht widerlegen.

Den Grund, aus welchem die Stoicker alle Stände für gleich gehalten haben, sezt Laertius (L. VII. Seq. 120.) auseinander: denn gleichwie, sagt er, eine Wahrheit nicht mehr wahr ist, als eine andere, und ein Irrthum nicht falscher, als der andere, eben so ist auch eine Sünde nicht mehr Sünde, als die andere. Denn jeder sowohl derjenige, der mehr, als auch jener, der weniger sündigt, weichet von dem, was recht ist, ab, und überschreitet die Grenzlinien: wenn du dieses thust; so ist, wie Cicero sagt, die Schuld begangen, schreitest du auch noch so weit, wenn du dich noch einmal vergangen, so soll es zur Vergrösserung der Schuld nicht gerechnet werden. (Paradox. III. c. 1.). Darum achten auch die in der Schule der Stoicker erzogenen Rechtsgelehrten, denjenigen, der von einem Haufen Getraide einen Scheffel weggetragen, so wie jenen, der das Faß eröffnet, und ein wenig Wein entwendet, des Diebstahls der ganzen Maße schuldig (L. 21. Dig. de Furt.), womit auch Horaz (I. Epist. I. v. 55.) übereinstimmt:

Wenn du von tausend Scheffel Bohnen einen raubest,
So ist dieser Schade keinesweges eine mindere Uibelthat.

Aus gleichem Beweggungsgrunde glaubten die Stoicker, daß die guten Handlungen unter sich gleich wären, denn, wenn das Gute recht ist, und nichts mehr recht ist, als das was recht ist; so kann gewiß auch über das Gute selbst, nichts bessers gefunden werden. (Cicero Paradox III. 1.).

§. CLXXI.

§. CLXXI.

Damit freye Handlungen rechte genennt werden können, müssen sie mit dem Gesetze übereinstimmen. Ihre Nichtübereinstimmung haben wir Sünde genant, (§. 82.). Nun aber ist die Kraft des Gesetzes nach dem Maße der Verbindlichkeit, das Maß der Verbindlichkeit hingegen nach dem Gewichte und der Kraft des mit der Handlung verknüpften Beweggungsgrundes abzumessen(§.77.). Es erhellet also, daß wir bald höhere, bald mindere Gesetze, erfüllen, oder übertreten können, daß folglich Sünden sowohl, als auch rechte Handlungen bisweilen ungleiche Maße unter sich annehmen müssen.

Wer wird sich nicht wundern, daß man unter den Lehrsätzen des Zeno auch folgenden antrift: daß nemlich derjenige nicht weniger sündige, der ohne Noth einen Haushahn erwürget, als der, der seinen Vater erdrosselt ? (Cicero pro Muræn. 29.). Eben da Tullius diese wunderbare Meynung nach dem Sinne der Stoicker erzählet, zeigt er zugleich den Unterschied, der sich zwischen dem Todschlage eines Knechtes und dem Vatermord befindet: daß bey dem Todschlage des Knechtes einfach, bey dem Vatermorde vielfach gesündiget werde. Es wird der Erzeuger, der Ernährer, der Lehrer, der Beförderer verleget. Die Mannigfältigkeit der Unbilden vergrössert diesen Todschlag, und machet ihn einer grössern Züchtigung würdig: woraus dann zu ersehen ist, daß

selbst Zenos Anhänger öfters wider ihren Willen eine Verschiedenheit der Pflichten und der Gesetze, wie auch der Laster eingestanden, daher sie Horaz billig bestreitet.

Es wird auch hier die Vernunft nicht überwunden, daß einer und der andere eben so viel sündige, nemlich der so die weichen Krautstengel in fremden Gärten zerbricht, und der so bey Nacht die Opfer der Götter raubet (I. Satyr. | III. V. 115.).

Aber auch die obenangeführte Lehre des Ofilius und Trebatius, daß der Diebstahl des Theils für den Diebstahl der ganzen Sache anzusehen sey, ist von Ulpian verworfen worden (cit.L. 21. Dig. de Furt.).

CLXXII.

Allein weder ist es möglich, die sittliche Güte oder Bosheiten der Handlungen anders zu verstehen, als wenn selbige aus der Freyheit des Handelnden (§. 62.), wie die Wirkungen aus dem Grunde ihrer Entstehung und ihrer Ursache, entspringen (§. 46.), da nun die Größe der Ursache die Größe der Wirkung nothwendig bestimmet, und die Freyheit, die aus dem Willkuhre und der Vernunft des Handelnden besteht, (§. 44.) nach Umständen vermehrt und vermindert werden kann (§.

45. §. 30.); so erhellet daraus, daß auch ihre Wirkungen verschieden, und mannigfaltig seyn müssen; daß es folglich eine Grösse der Sittlichkeit giebt, welcher eben die zwischen den freyen Handlungen beobachteten Grade der Güte sowohl, als auch der Bosheit, zugeschrieben werden müssen.

Dieses ist was die römischen Gesetze öfters eingeschärfet haben, nemlich: daß in den Uibelthaten die Meinung und der Wille, nicht der Ausgang betrachtet werden müße (L. 14. Dig. ad. L. Corn. de Sicar.). Es wird aber der Wille statt der Freyheit gesezt, weil jede freye Handlung in dem Wollen, oder Nichtwollen enthalten. (§. 44.). Und so verschwinden die Beweißgründe der Stoicker: denn daß nichts mehr wahr ist, als das wahre, und nichts fälscher als das falsche, rühret daher, weil die Wesen der Dinge unveränderlich sind, und kein Object mehr, oder weniger seyn kann, als es wirklich ist: hingegen da die Ursache der Sittlichkeit die Freyheit des Handelnden ist, diese aber zu oder abnehmen kann; so ist es gar nichts Widersprechendes, daß sie eine Größe der Eigenschaft, oder der Grade habe. Eben so klar ist es, daß einige mehr, andere weniger von ihrem Endzwecke abweichen, und bald eine, bald mehrere Grenzlinien überschreiten; woraus zu schliessen, daß es auch grössere oder mindere Uebertretungen der Gesetze geben müsse. So wird es auch niemand läugnen, daß ein doppelter Irrthum den einfachen an der Größe übersteige; folglich ist es auch keinem Zweifel unterworfen, daß die sittliche Güte,

oder Bosheit der Handlungen des Wachsthums, oder der Abnahme fähig sey. Verschiedene Stellen der h. Schrift stimmen hiermit überein. Nach Maß der Sünde, wird auch das Maß der Plagen seyn (Deuter. XXV. 2.) Sie handelten boshafter, als ihre Väter (Jer. VII. 26.). der mich dir übergeben, hat eine grössere Sünde begangen (Joh. XIX. 11.) worauf Mascov (in Notis ad Puffend. J. N. & G. l. c. c. 8. §. 81.) wenig aufmerksam war, da er eine wenigstens theologische Gleichheit der Sünden hieraus erzwingen wollte.

§. CLXXIII.

Wer demnach die Größe der Sittlichkeit in einer Handlung erforschen will, der hat zuförderst diese Handlung mit dem willführe und die Vernunft des Handelnden, gleichsam als mit ihrem Gewichte und Maße, gegen einander zu halten, und sie nachher für besser, oder schlimmer anzusehen, nach Maße als einer 1) mit mehrerem willführe gehandelt, 2) mehrere Arten seiner Handlung zu bestimmen in seiner Gewalt gehabt, und 3) wichtigere Beweggründe zu handeln oder nicht zu handeln hat einsehen können (§. 44, Sch.). Im Gegentheile wird er eine Handlung weniger löblich oder weniger schändlich finden, nachdem er die begangene That entweder weniger willkührlich, oder weniger zufällig, oder die Vernunft weniger Antheil,

das ist Verständlich zu seyn, daran gefunden haben wird.

Saturnin mißt die Grösse der Sittlichkeit nach der Ursache, Ort, Zeit, Maße, Eigenschaft und Erfolg (L. 16. §. 2. Dig. de pœn. H. Groot) nach der antreibenden, und zurückhaltenden Ursache, und der Fähigkeit der Person, (de J. B. & P. II. C. XX. §. 29.), Puffendorf nach dem Gegenstande Wirkung, und Absicht (de Offic. H. &. c. II. XIII. §. 16.) Barbeyrac (ad Puff. de J. N. & G. I. VIII. §. 5.) aber endlich nach dem Gegenstande, der Eigenschaft und Zustande des Handelnden, und nach der Beschaffenheit, und Erfolge der Handlungen ab. So richtig diese Lehre seyn mag, so dunckel ist sie nichtsdestoweniger. Wenn aber diese und andere zur Beobachtung des Maßes sittlicher Handlungen, von anderer ausgedachten Regeln, mit der Abhängigkeit der Handlung von der Freyheit verglichen werden; so erreichen sie ihr völliges Licht: wenn drey wesentlicher Merkmale der Freyheit, nemlich die Willkühr, die Zufälligkeit und der Verstand erstlich für sich selbst, hernach insgemein betrachtet werden; so werden sie sowol das Maß der Freyheit, als auch den Grad der Sittlichkeit zeigen. (S. Daries Jnstit. J. Un. §. 161. sq. & Obs. J. N. XLI.), woraus den jedermann begreifen wird, warum der freywillige, und von einem erwachsenen Menschen begangene Vatersmord mehr verabscheuet wird, als der von einem Bube aus Furcht der Schläge begangene Todschlag eines fremden Menschen.

§. CLXXIV.

That in der eingeschränktern Bedeutung (§. 43.). heißt jede freye besondere Handlung, oder besondere Unterlassung, die sich nemlich von andern durch die Person, den Ort, die Zeit, und die übrigen Umstände ausnimmt (§. 64.). Die freye wirksame Ursache einer That, nennen wir **Urheber**: und zurechnen, erklären, daß einer der Urheber einer That sey. **Zurechnung** also heißt das Urtheil, wodurch einer für den Urheber oder die freye wirksame Ursache einer besondern Handlung oder einer Unterlassung angegeben wird.

Gesetzt den Fall, daß dir Cajus die Ermordung des Sempronius erzähle; so hast du gleich eine Art der Handlung. Laß dir die Sache in der Ordnung, in der sie vorgegangen, mit allen in dem lateinischen Verse enthaltenen Umständen:

Wer, was, wo, durch welche Mittel, warum, wie, wann. (S. Thomas 12. Q. VII. art. 3.).

abschildern; so hast du schon eine besondere Handlung (species facti): oder den Verlauf der Sache (S. Schierschmid El. J.N. §. 119. u. Daries Obs. J. N. XLVI.). Dabey erscheinet zugleich, ob, und wer der Urheber der That sey, (Cicero Ver. V. 26.); der Urheber des Mordes (L. 7. Cod. de his quib. ut in ind.); der Urheber des Verbrechens (L. 3. Dig. de nox. act.) und wem das Attribut der Ermordung, oder das sittliche Prädi-

cat zuzuschreiben, und die That anzurechnen sey. Imputiren hieß bey dem Feldbau, entweder die Reben und Bäume nicht ausschneiden, (Plin H. N. XIV. 12.) oder wie einige glauben ein Reiß einpfropfen, oder inoculiren (Hochstetter ad Puff. Exerc. II. §. 39. Nota. a.). In der Folge der Zeit ist dieses Wort in die Rechenkunst aufgenommen worden, wo zurechnen eben so viel bedeutete, als in die Rechnung bringen, (Cicero ad Att. IV. 11.) oder die Ausgaben, und Einnahmen zusammenrechnen (L. 19. 21. 29. Dig. ad L. Falc.). Endlich wurde das nemliche Wort in der Moral zur Verantwortung in Ansehung der Sitten lange-wandt: denn auch in selbigen wird betrachtet, was jemand schuldig ist, oder was ihm gebührt (L. 6. §. 7. de Offic. Præs. L. 2. §. 8. Dig. si quis caut. jud. sist. L. 4. Cod. de peric. tut.), in eben diesem Sinne bedient sich Phädrus dieses Worts (I. fab. XXII. v. 8.). Rechne mir nicht, sagt er, die nichtige Wohlthat an. Und Val. Pateroulus, wenn jemand, sagt er, diese Zeit des Aufruhrs, da Athon von Sulla bestritten, wurde, den Athenienfern zurechnet; so zeigt er sich nur in dem wahren, und im Alterthume allzuunwissend (L. II. c. 23.). Aus dem bisher gemeldten erhellet zugleich, daß niemanden, als Urheber, die Folgen zuzurechnen seyn, die mit seiner Handlung nicht im Zusammenhange stehen, oder deren Verbindung nicht konnte vorhergesehen werden. Dahero kann dem Gastwirthe, der Wein schencket, die Berauschung des Gasts eben so wenig angerechnet werden, so wenig jener des Selbstmordes schuldig ist, der einen verdächtigen

Menschen aus dem Hause jaget, wenn sich dieser hernach über das Fenster hinabstürzet (S. Barbeyrac ad Puff. de Off. H. & C. I. I. §. 18. n. 2.).

§. CLXXV.

Da es keine sittliche Handlung oder That geben kann, zu welcher nicht einige sittlichen Folgen (§. 64.) nemlich entweder Belohnungen, oder Strafen (§. 74.), oder überhaupt Verdienste (§. 143. Sch. III.) gehören; so folget, daß der Urheber der That auch für die freye Ursache der sittlichen Folgen, dessen, was die That verdient, müsse gehalten werden. (§. 17.). Daher geben diejenigen den deutlichsten Begriff von der Zurechnung an, welche sagen: **sie sey das Urtheil, wodurch irgend eine That, und ihre Folgen, oder Verdienste eines Menschen freyem Willkühre zugeschrieben werden.**

So beschreibt Wolf die Zurechnung (Phil. pract. 1. §. 527.), dem schon Puffendorf (de Off. H. & C. L. I. C. I. §. 17.) und Thomas (Fund. I. VII. §. 27.) vorgegangen sind. **Denn zurechnen, sagt der leztere, ist die sittliche Ursache, welcher die sittliche Wirkung zuzuschreiben sey, bestimmen.** Und daher wird gesagt: daß die sittliche Wirkung, oder Folge der Handlung in Bezie-

ziehung auf jemandes Freyheit, von dem handeln-
den verdienet werde. So sagt Phädus (III. fab.
IX. 6.) daß nur jenes dem Menschen schändlich
sey, was er zu leiden verdienet hat, und Ovid
(I. de Pont. El. I. 62.) daß es weniger sey die
Strafe leiden, als selbige verdienen. Woraus
dann eine andere Bedeutung des Worts Verdienst
fließt, die von jener, wo es ein unvollkommenes
Recht bedeutet, wohl zu unterscheiden ist. (§. 155.).

§. CLXXVI.

Weil aber aus der Verbindung der Beweg-
gungsgründe mit den Handlungen die Verbindlich-
keiten und Gesetze entstehen (§. 71.); so ist es
leicht einzusehen, daß derjenige, der die Zurech-
nung macht, immer erst die That untersuchen,
und sie einem zuschreiben, dann seine Aufmerk-
samkeit auf die Folgen dieser That, auf die
Verbindlichkeit und das Gesetz verwenden, zulezt
endlich das Urtheil, wodurch der Urheber der
That der im Gesetze enthaltenen Sanction unter-
worfen wird, aussprechen muß; daher kömmt es,
daß einige die Zurechnung in die Anwendung des
Gesetzes auf die That, andere hingegen in das
hieraus folgende Urtheil, das ist, in den Vernunft-
schluß von der Sittlichkeit der besondern Hand-
lung setzen.

Die Lehre von der Zurechnung wird durch das Beispiel des Junius Brutus mehr in das Licht gesetzet. Nachdem Vinditius die Verschwörung der Söhne des Junius Brutus in Betreff des Königs entdeckte, erkannte Junius Brutus die von ihnen an den Tarquin erlassene Briefe sowol aus ihrem Insiegel, als auch aus ihrer Handschrift, er gab ihnen Zeit und Frist, wenn sie sich verantworten wolten. Da aber die That keiner von ihnen läugnen konnte; so ließ er sie den Gesetzen gemäß, die von den Lebensstrafen der Uebelthäter handeln, enthaupten. Dionysius Halic. (p. 283.). Hingegen aber, wurde dem Knechte, der die Verschwornen anzeigte, Geld aus der Schatzkammer, die Freyheit und das Bürgerrecht ertheilet (Livius II. 5.). Es erkannte also Brutus erstens die sonderbare That, daß seine Söhne des Hochverraths schuldig wären; dieses führte ihn auf den Begriff vom Gesetze, der Verräther habe das Leben verwirket, und aus diesen zween vorausgesetzten Sätzen machte er den Schluß: also verdienen die Söhne die Lebensstrafe; folglich hat er den Untersatz, oder die That, auf den Obersatz, nemlich auf die Sanction des Gesetzes angewendet, und so fällte er das Urtheil von der Schändlichkeit der Handlung nicht aus ihrem ungefähren Anblicke, sondern aus den sonderbaren Umständen, durch einen Vernunftschluß. Auf was Weise dem Vindicius das Verdienst oder der Lohn der entdeckten Verschwörung angewiesen werden konnte, ist aus dem bisher gesagten ohne sonderliche Mühe abzunehmen.

§. CLXXVII.

§. CLXXVII.

In jeder Zurechnung nehmen sich zweyerley Verrichtungen aus, die eine, wo die That, die zwote, wo die Verdienste der That dem Urheber angewiesen werden (§. 176.); die erstere nennen wir die Zurechnung der That, die letztere die Zurechnung des Rechts. Im gewissen Verstande ist es also wahr, daß jede Zurechnung unter drey Personen, die sich allemal, wenigstens im Gedanken, von einander unterscheiden lassen, vorgeht. Die eine hat die Zurechnung der That, die zwote die Zurechnung des Rechts zu verrichten; der dritten wird Recht und That zugerechnet. Gleichwie aber niemanden ein Recht ohne eine That zugerechnet werden kann; so erhellet daraus, daß die Zurechnung der That, und die Zurechnung des Rechts keineswegs für zwo Arten von Zurechnung angesehen werden müssen; sondern für Theile, die zu einer ganzen und vollständigen Zurechnung nothwendig erfordert werden.

Es hat also in dem oben angeführten Beispiele Vindicius den römischen Jünglingen die That, Brutus aber das Recht zugerechnet; jener stellte die Person des Klägers, dieser die Person des Richters, die Jünglinge die Person der Schuldigen vor. Gleichwie aber diese Unterscheidung der Personen öfters nur in Gedanken geschehen kann,

eben

eben so gehören die Benennungen des Klägers und des Schuldigen mehr zur Zurechnung der Strafe, als der Belohnung. Weil aber nach Zurechnung der That untersucht wird, ob die That mit dem Gesetze übereinstimme, oder selbigem widerspreche, und hernach erst die Zurechnung des Rechts darauf folget; so finden jene, die dafür halten, daß nicht sowol das Gesetz, als vielmehr das vom Gesetze bestimmte Verdienst, das ist, die Sanction des Gesetzes auf die That angewendet werde. Wolf (Ph. pr. I. §. 598. Schol.), und Daries (I. J. Univ. §. 225. Sch.) finden an der Definition der Zurechnung des Köllers (Exerc. §. 381.), des Heineccius (Elem. J. N. I. §. 95.) und anderer, vieles auszusetzen; daß nemlich die Zurechnung eine Anwendung des Gesetzes auf die That sey. Es kann aber doch das Gesetz von der Sanction nicht abgesondert werden; wer also die Sanction des Gesetzes auf die That anwendet, muß nothwendiger Weise auch das Gesetz auf dieselbe anwenden. Andere läugnen, daß es eine zweyfache Zurechnung der That und des Rechts gebe, weil eine jedwede Zurechnung allezeit durch das Urtheil der That und des Rechts geschieht. Müller (Ph. pr. un. §. 299.), und Achenwall (Obs. J. N. Spec. II. §. 9.). Daß aber dieses nicht die Eintheilung der Zurechnung, sondern nur die Erläuterung der weitern und engern Bedeutung des zweifelhaftigen Wortes sey; solches haben wir schon oben gesehen. (S. Schierschmid Elem. J. N. §. 63. und Daries Observ. J. N. XLII. §. 21.).

§. CLXXVIII.

§. CLXXVIII.

Jede Zurechnung gründet sich demnach auf einen Vernunftschluß (§. 176.). Gleichwie aber dieser wahr, oder falsch seyn kann; eben so kann auch die Zurechnung in eine wahre, und in eine falsche eingetheilet werden. Es wird also die Zurechnung alsdann wahr und richtig seyn, wenn weder in dem Begriffe von der That, noch in dem Begriffe von dem Gesetze, noch in der Verbindung dieser beiden ein Widerspruch vorkömmt. Sie ist hingegen irrig und falsch, so oft entweder in der That, oder in dem Gesetze, oder in der Anwendung der That auf das Gesetz ein Fehler begangen wird.

Nemlich gleichwie der irrige Vernunftschluß entweder in Rücksicht auf die Materie, oder Grundsätze, oder in Rücksicht auf die Form, oder Schlußfolge falsch und irrig ist; eben so kann die Unrichtigkeit der Zurechnung entweder durch Vorschützung der That, oder des Rechts, oder der Art und Weise eine gewisse That mit einem gewissen Rechte zu verbinden, bewiesen werden. Was also die That anbelanget; so ist die Wahrheit vor allen andern zu erforschen, bevor ein irriges Urtheil gefället wird (Phädrus III. 10. 5.). Denn nebstdeme, daß öfters auch der kleinste Umstand den Fall, oder den Verlauf der Sache verändert;

So

So fehlen bisweilen auch jene, von welchen es am wenigsten zu vermuthen war.

Und die nicht fehlen, werden durch List und Ränke hintergangen.

Ebender s. III. X. 52. folg.

Es gab auch jederzeit Menschen, welche für Wölfe zu halten, weil sie die Unschuldigen mit erdichteten Beschuldigungen unterdrückten (Ebender s. I. I. 15.); wie Tarquinius, der den unschuldigen Turnus mit Beylegung einer erdichteten Uebelthat hinrichten ließ (Livius I. 51.). Weiter ist eine klare und deutliche Känntniß des Gesetzes nöthig; denn, wenn entweder kein Gesetz vorhanden, oder dasselbige aufgehoben ist, so findet die Zurechnung keinen Platz; wovon die Aufbürdung der Beschneidung (Apostelgesch. XX. Cap. 28. V.) uns zum Beispiele dienen kann. Und endlich, wenn die That wirklich wahr und richtig ist; so hat man noch in Rücksicht auf die Form dahin zu sehen, ob die besondere Handlung in dem gegebenen Gesetze, sowol in Betreff des Prädicats oder der Art der Handlung, als auch in Betreff des Subjects, oder des Urhebers der That, enthalten sey. Es irrten sich also die Pharisäer, als sie eine aus Nothwendigkeit ausgeübte That, als etwas dem Gesetze von Heiligung des Sabbaths Widriges für strafbar hielten (Matth. XII. Cap. 10. folg.). Hingegen hat Phädrus recht, wenn er sagt: daß sich auch die Einfältigen in Acht nehmen, daß sie eines

andern Meynung nicht zuviel Gewicht geben, denn der zänkische Ehrgeitz der Sterblichen opfert immer entweder ihrer Gunst, oder ihrem Hasse (III. X. 54. folg.).

§. CLXXIX.

So, wie endlich diese Känntniß der That und des Rechts entweder aus zureichendem, oder unzureichendem Grunde hergeleitet wird; so ist auch die Zurechnung entweder **gewiß**, und unzweifelhaft, oder **ungewiß**. Nahet sich die letztere mehr der Wahrheit, als sie von selbiger abweichet; so heißt sie eine wahrscheinliche und **erweisliche** Zurechnung: scheint sie hingegen mehr zur Falschheit als Wahrheit geneigt zu seyn, ob sie schon nicht hintangesetzt, und unter die offenbaren Irrthümer gezählet werden kann; so wird sie doch **unerweislich**, und unwahrscheinlich genannt (§. 137. Sch.). Aus allem diesem folgt erstlich: daß je mehrere oder je wenigere Anzeigen von Wahrheit angetroffen werden, desto **erweislicher** oder **unerweislicher** auch die Zurechnung ausfallen müsse. Zweytens: daß diese letztere solange zweifelhaft und unentschieden bleiben müsse, solange die Ursachen, jemanden für den Urheber einer That und ihrer Folgen anzugeben, oder ihn davon frey-

zu-

zusprechen, von beiden Seiten gleich befunden werden (§. 26.).

Es war also jene Zurechnung ungezweifelt, vermittelst welcher die zwey obersten Zunftmeister der Bürgerschaft den Schwestermörder Horaz der Lebensstrafe für schuldig erklärten, weil sowol für die That, als auch für das Gesetz genugsame Gründe vorhanden waren. Und daher hat ihn das römische Volk mehr in Rücksicht auf seine Tugend, als auf die Gerechtigkeit seiner Sache losgesprochen. (Livius I. 26.). Dahingegen schloß Cicero nur wahrscheinlich und erweislich, daß Clodius dem Milo Fallstricke gelegt habe (Cicero pro Milon. X.); daher redet er auch also nur von einer Erzählung, die erweislich ist, wenn nemlich alles jenes zugegen ist, was zur Wahrheit erfordert wird (Invent. I. 25.): entweder die falsch, oder wahr seyn kann (Ebendas. c. 29.). Denn obschon in sich selbst nichts erweislich ist, und das Wahre in sich selbst wahr ist, weil nichts zugleich wahr und falsch seyn kann; so ist nichts destoweniger bisweilen etwas erweislich wegen Unvollkommenheit unsers Verstandes, so oft sich zwar mehr, aber noch nicht hinreichende Känntzeichen der Wahrheit zeigen, sie mögen demnach innerlich, oder in der Sache selbst liegende, oder äuserliche, das ist, aus Erklärung anderer abstammende seyn. Es sind also folgende dialectische Grundsätze wol zu merken. I. Nicht alles, was möglich, ist eben darum auch schon erweislich. So ist es zwar möglich, wenn du mit drey Würfeln spielest, daß 18. Marken fallen, es

ist

ist aber eben darum noch nicht erweislich. II. Ein und der nemliche Satz kann einem gewiß, oder erweislich, dem andern ungewiß, oder unerweislich scheinen; ein dergleichen Satz war vormals: Es giebt Gegenfüßler. III. Doch kann niemand das Gegentheil von jenem, was er gewiß weis, für erweislich halten. Endlich IV. gleicht der Wille einer Wage, die immer im Gleichgewichte bleibt, es mögen demnach in beide Wagschalen gleiche, oder gar keine Gewichte geleget werden (§. 32. Sch. Sieh auch Daries Obs. J. N. LVII.).

§. CLXXX.

Nun ist es leicht, den Gegenstand der Zurechnung sowol, als auch das Subject, welches derselben fähig ist, und den Grund, worauf sie beruhet, zu bestimmen. Und zwar fürs erste, kann die Zurechnung allein bey demjenigen Platz finden, welche mit der zur Handlung erforderlichen Freyheit versehen sind (§. 174.). Zweytens kann sie nur auf diejenigen Handlungen sich beziehen, welche eine Sittlichkeit an sich haben (§. 175.). Endlich hängt sie immer von irgend einer Verbindlichkeit und einem Gesetze ab, in welchem die Handlung, die zugerechnet werden soll, auf eine oder die andere Art begriffen wird (§. 176.). Die physische Zurechnung, welche einige Gelehrten anneh-

men, enthält daher, sogar dem angenommenen Redegebrauche nach, einen leeren und widersprechenden Begriff.

Gleichwie der, der Geld empfängt, selbiges nicht jenem, der es giebt, sondern jenem, auf dessen Geheiß er es empfangen, zurechnet; eben so wird nicht die physische Bewegung in der That, sondern die sittliche, und von der Freyheit des Handelnden abhangende, zugerechnet. Darum ist der **Anfang des Krieges**, wie Tacitus bemerkt, nicht dem Otto zugerechnet worden (Histor. II. 31.). Eben darum ist auch die Verletzung, so man ungefähr von einem stossenden Ochsen empfieng, nicht dem Ochsen, sondern dem Herrn, in dessen Gewalt es stund den Ochsen zu verwahren, zuzurechnen (2. B. Mos. XXI. 28. u. 29. V.). Es geschieht zwar öfters, daß einem fremde Handlungen entweder nutzen oder schaden, wie zum Beispiele die Handlungen der Aeltern den Kindern, dieses ist aber eine Wirkung des Glücks oder Unglücks (§. 147.), nicht aber der Zurechnung, wie Heineccius (Elem. J. N. I. §. 105.) sagt. Denn wenn das Gute oder Böse des Verdienstes dem Geschlechte (generi) nicht unterworfen; so ist es auch widersprechend, eben dieses Gute oder Böse, als Belohnung oder Strafe, auszutheilen, folglich solche zuzurechnen (§. 175. u. 74. Sch.). Uebrigens wird zwar der Grund, wegen dessen eine Handlung der Zurechnung fähig ist, entweder von ihrer Abhängigkeit und von der Freyheit (Puffendorf de Off. Hom. & C. I. I. §. 17.), oder welches

ches das nemliche ist, von ihrer Sittlichkeit hergeleitet (Daries I. J. Un. §. 217.) Doch hat die Zurechnung keinen Platz, wenn sich die That nicht auf eine Verbindlichkeit, oder auf ein Gesetz beziehet (§. 176.). (Achenwall Observ. Jur. N. Spec. II. §. 9. Schol.), wohin auch die Worte des Apostels gehören: wo kein Gesetz, daselbst ist auch keine Uebertretung (an die Röm. im IV. Cap. 15. V.). Es ist aber auch keine besondere Handlung oder freye That dergestalt gleichgiltig, daß sie weder sittlicher Weise gut, noch bös könnte genannt werden.

§. CLXXXI.

Was wir bisher von der Handlung, die dem Urheber zugerechnet werden soll, überhaupt gesagt haben, läßt sich auf jede freye und wirksame Ursache, folglich auf jede Gattung von Urheber ohne Unterschied anwenden. Der Urheber giebt es aber hauptsächlich zwo Gattungen, einige sind, die durch ihre eigene Kraft allein handeln: dieses sind einzig und **allein** die **Ursachen**: andere, die dem Handelnden ihre Kräfte anschmiegen, dieses sind **beygesellige Hilfsursachen**. Da aber von diesen letztern eben nicht alle zu aller Zeit mit gleicher Wirksamkeit wirken; und so giebt es deren folglich, wie wir sogleich sehen werden, verschiedene Gestalten.

Einige wirken mit ganz gleicher Kraft, das sind **gleiche Ursachen**; andere thun solches nicht, dieses sind **ungleiche**. Einige tragen zur That selbst mehr bey, selbiges sind **Hauptursachen**. Andere wieder weniger, das sind **Nebenursachen**. Einige gehen also vor den Handlungen her, daß keine andere Ursache dazwischen kömmt, diese nennen wir die **nächsten**: andere sind gleichsam den ersten untergeordnet, und diese heisen die **entfernten**. **Unmittelbare** Ursachen sind diejenigen, welche für sich selbst ihre Wirkungen hervorbringen, **mittelbare**, die erst eine Wirkung, und durch diese Wirkung wieder eine andere erzeugen.

Die einzige Ursache der Ermordung des Remus war Romulus (Livius I. 7.), der hernach selbst von den Vätern mit vereinigter Hilfe und auf gleiche Art ist getödet worden. Lucrezia hat sich selbst unmittelbar ermordet, aber Sixtus Collatinus war die entfernte und mittelbare Ursache davon (Ebenders. I. 58.). Weiter war Brutus die Hauptursache, und der mittelbare Urheber der Verjagung des Tarquins, er bediente sich aber der übrigen Bürger als unmittelbarer und Nebenursachen dazu (Dionysius Halic. IV. p. 276. folg.). Es unterscheidet sich aber die nächste Ursache dadurch von der unmittelbaren, daß die nächste sich nothwendiger Weise auf die entfernte beziehet. Die unmittelbare aber gar wol ohne die mittelbare Platz finden kann (S. Gunner Comment. ad Daries §. 178.). Uebrigens ist es offenbar,

bar, daß die Wirkungen der Dinge, als die Bewegungen der Thiere, oder die Handlungswerkzeuge, als zum Beispiel, die Prügel, das Schwerd, der Gift, u. s. f. nur physische, und Instrumental-Ursachen sind, die also hierher nicht gehören.

§. CLXXXII.

Zu den mittelbaren, oder insbesondere sogenannten sittlichen Ursachen, gehören ferner diejenigen, von deren Freyheit es einigermaßen abhieng, daß eine Handlung von einem andern verübet, oder nicht verübet ward; eine Abhängigkeit, die sich auf vier verschiene Arten äusern kann. Einmal, wenn einer dem andern den Begriff von der Handlung durch Reden, Beispiele, oder Eingebung verschafft (§. 75.). Zum zweyten, wenn er seinen Willen durch Macht (§. 141.), Bitten, Drohungen, oder Schmeicheleyen zur Handlung bewegt, reitzet, antreibt, oder ermahnet, welches eben auch von demjenigen gilt, welcher den, der schon eine Handlung unternehmen will, darin bestärkt, indem er erklärt, daß dieses sein Wille sey. Drittens: wenn er Ort, Zeit, und Weise, oder sonst taugliche Hilfsmittel, (§. 80.) eine Handlung zu unternehmen, oder zu verheelen, dem andern an-

giebt; zuletzt endlich, wenn er dem, der eben mit einer Handlung umgeht, weder durch Worte, noch Werke Hinderniße in Weg legt (§. 81.). Es ist einleuchtend, daß ein jeder, der so was thut, in die Handlung des andern einen Einfluß mithat, und sich derselben theilhaftig, und zum Mitgenossen macht (§. 17.).

Die meisten dieser sittlichen Ursachen sind in den bekannten lateinischen Versen enthalten:

Befehlen, Rathen, Einwilligen, Schmeicheln, Zuflucht geben,
Theilnehmen, Schweigen, nicht widerstehen, Verheelen.

H. Thomas 2. Q. 62. art. 7.

Wovon die erstern sechs, positive Ursachen (causſæ positivæ), die letztern drey aber privative (privativæ) sind (§. 43.), und eben darum schreiben auch die römischen Gesetze diesen Ursachen die Folgen der Handlungen zu. Denn I) wie der Rechtsgelehrte Paulus sagt: schadet derjenige, der zu schaden befiehlt (L. 169. de R J.), wenn er nur Macht zu befehlen hat (L. 37. pr. Dig. ad L. Aq.). II. Auch andern mit Rathe beystehen, wird für ein Laster gerechnet (L. 16. Dig. de poen.); daher ist derjenige strafbar, der einem zum Bösen ermahnet, oder das Böse zeiget (L. 1. §. 5. Dig. de Serv. Corr.), wenn nur ein überwindlicher Man

gel

gel des Verstandes, oder des Willens mitunterläuft (§. 82.); in welchem Verstande Cicero recht sagt: was ist derjenige, der rathet, zu leisten schuldig, als Treue und Glauben (ad Attic. XVI. 7.)? III. Eben so, wenn der Knecht mit Wissen seines Herrn eine Uebelthat begehet; so ist dieser als Mitwissender strafbar (L. 2. Dig. de Nox. act.), und das mit Wissen des Vaters dem Sohne geliehene Geld wird dem Vater angerechnet (L. 2. Cod. ad Sct. Macet.), es muß aber dieses Wissen mit der Einwilligung verbunden seyn (L. 1. §. 2. Dig. si fam. furt. L. fin. §. fin. Dig. de Naut. caup.). IV. Es geziemet sich auch nicht, daß die Bosheit durch Lob oder Schmeicheley vergrössert werde (L. 1. §. 4. D. de Serv. corr.). V. Diejenigen aber, die Unterschleif geben, sind mit den Uebelthätern für gleich schuldig zu halten (L. 1. D. de Recept.). Unterschleif geben ist, einem Zuflucht gestatten, um etwas zu verstecken (L. 1. §. 2. Dig. de Serv. corr.). VI. Nicht weniger wirket derjenige zum Schaden mit, der die Gelegenheit (oder Mittel) dazu an die Hand giebt (L. 30. princ. Dig. ad L. Aq.), so wie sich derjenige des Diebstahls theilhaftig macht, der, ob er ihn schon nicht selbst begangen, doch mit seinen Kräften den andern unterstützet, und seine Hilfe zum Diebstahle darbietet (§. 11. Just. de Obl. quæ ex del.). VII. Eben so wird die That dem Schweigenden, das ist, demjenigen, der die That verbieten konnte (und mußte) zugerechnet, wenn er es nicht gethan hat (L. 45. Dig. ad L. Aq.). VIII. Gleichwie derjenige, der nicht widersthet,

das ist, derjenige, der das nicht thut, was er thun solte, scheint wider dasjenige zu handeln, weil er es nicht thut (L. 121. Dig. de Reg. Jur.). IX. Endlich wird auch dem Mitwissenden der Verschwörung, oder des Lasters der beleidigten Majestät das Laster zugerechnet, wenn sie es nicht entdecken (L. 5. §. 6. & 7. ad L. Jul. maj.). Jedoch ist derjenige entschuldiget, der davon weis, wenn er es (entweder von sich selbst, oder durch andere) nicht verhindern konnte (L. 50. Dig. de R. J. L. 4. Dig. de Nox. act.). Ob aber schon derjenige, der in eine schon begangene That gewilliget, das ist, gutachtet, selbige lobet, nicht anzeiget, oder den Thäter aufnimmt, nicht ganz ohne Schuld ist; so kann er doch nicht für den Urheber der schon begangenen That gehalten werden (§. 174.). Daher gilt die nachfolgende Genehmigung nicht allezeit soviel, als die vorhergehende Einwilligung (S. H. Groot de J. B. & P. II. C. XVII. §. 6. folg. Daries Obs. J. N. XLV.).

§. CLXXXIII.

Da der Gegenstand, oder der Stoff, womit die Zurechnung zu thun hat, allein die sittlichen, das ist, die freyen Handlungen sind (§. 180.), freye Handlungen aber nur diejenigen, die mit Selbstthätigkeit, Zufälligkeit, und Vernunft unternommen werden, genannt werden können (§. 137.);

173.); so erhellet daraus, daß die Veränderungen, die ohne Zuthun dieser drey zur Freyheit nothwendigen Stücke begangen werden, jede Zurechnung ausschliesen; daß folglich aus Mangel der **Selbstthätigkeit** uns weder 1) die alleinigen von einem andern begangenen Thaten, noch 2) die blosen Duldungen, noch 3) diejenigen Handlungen, die blos erzwungen sind (§. 48. Sch.), noch endlich 4) die ungefähren Zufälle, nemlich die aus einer unvermeidlichen Kette von Ursachen sich ereignet, weder uns für eine Belohnung, noch für eine Strafe angerechnet werden können.

Es waren also die Gesetze einiger Völker ungerecht, Kraft deren auch die Anverwandten derjenigen, die dem Könige nachstelleten, zum Tode verurtheilet wurden (Curtius VI. C. ult.). Dahingegen verbietet nicht nur das mosaische Gesetz: daß die Väter weder für die Söhne, noch die Söhne für die Väter hingerichtet werden, und daß jedweder für seine Sünden sterben solle (5. B. Mos. XXIV. Cap. 16. V. und 4. B. der Kön. XIV. Cap. 6. V.); sondern auch die römischen Kaiser befahlen, daß die Sünde ihren Urheber treffen, und die Furcht der Strafe nicht weiter schreiten solle, als sich die Uebelthat erstrecket (L. 22. Cod. de poen.). Daß das Böse, welches einer wegen fremder Sünde leidet, nicht der Zurechnung, sondern dem Unglücke zuzuschreiben sey, ist schon oben bemerket worden (§. 180. Schol. S. auch H. Groot de J. B. & P. XXI. §. 9.).

§. 9.). II. Ferner kann weder dem Kinde die Verschneidung, oder Entmannung, noch einer Weibsperson die ihr angethane Gewaltthätigkeit verwiesen werden, weil nur der Leib, nicht der Wille verletzt worden (Livius I. 58.). Ein gleiches ist von einer unzüchtigen und schädlichen Empfindung zu halten, wenn nur die Aufmerksamkeit, die von der Freyheit abhängt, vermieden wird (§. 42.). III. Eben so ist auch derjenige nicht strafbar, dem die Hand mit Gewalt zur Anzündung des Opferrauches auf dem Altare der Götzenbilder geführet wird; so, wie es uns nicht zuzurechnen ist, wenn wir zu handeln, und durch die mächtigern Kräfte eines andern, und aus großem Zwange jemanden zu schaden, angetrieben werden. Denn es ist klar, daß alsdann unser ganzer Körper wider unsern Willen hingerissen wird (Lucrez II. 272.), so, daß wir da nicht mehr Selbstthätigkeit haben, als ein Schwerd oder Prügel. IV. Endlich können die aus der Luft entstandenen Feuersbrünste, Verwüstungen, Schiffbrüche, und dergleichen mehr, niemanden zugerechnet werden. Denn wer ist so ungerecht, sagt Tacitus, der jenes dem Laster zumesse, was die Wellen und Winde verbrochen (Annal. XIV. 3.)? Und aus diesem Grundsatze ist öfters verordnet worden: daß die ungefähren Zufälle den Vormündern und Curatoren nicht zugerechnet werden sollen (Philippus I. 4. C. de per. Tut. & Cur.), wiewol die unwissenden Völker öfters anders urtheilen, wie zum Beispiele die Burgundionen, die es ihrem Könige zurechneten, wenn ihnen die Erde die Saat et-

etwas sparsamer darbot (Anm. Marc. XXVIII. 5.). Wohin Ovid zielet, da er sagt:

Sogar der Glücksfall muß den Göttern bezahlet werden;
Und bey beleidigter Gottheit findet der Zufall keine Verzeihung.

§. CLXXXIV.

Weil ferner diejenigen Handlungen, die entweder schlechterdings nothwendig, oder schlechterdings unmöglich sind, alle Zufälligkeit von ferne ausschliesen (§. 37.); so erscheinet offenbar, daß niemand für den Urheber desjenigen erklärt werden kann, was in demselben aus innerlicher Nothwendigkeit vorgeht; weder dessen, was er zu thun unterläßt, wenn er entweder keine Gelegenheit zu handeln finden kann (§. 80.), oder durch seine natürliche Schwachheit auf eine ihm selbst unüberwindliche Art daran verhindert wird. Es versteht sich übrigens ohnehin, daß, wo einer seine Kräfte frey und eigenthätig geschwächt, folglich das Vermögen zu handeln sich selbst benommen hat, dergleichen Unterlassungen seiner Freyheit zugemuthet (§. 46. Sch. und §. 17.), und folglich zugerechnet werden müße (§. 174.).

Aus diesem erhellet die Wahrheit der Regel des canonischen Rechts: Es kann demjenigen nicht zugerechnet werden, in dessen Kräften es nicht stehet, wenn er nicht thut, was er hätte thun sollen (C. 41. X. de R. J.). Wer wird also die persönliche Größe, den Mangel der Naturgaben des Gesichts, des Gehörs jemanden zur Last legen? und wer ärgert sich nicht über die Lacedemonier, die jenen, der bey heftigen Stürmen und Ungewittern keine Schlachtopfer brachte, mit dem Tode bestraften (Cicero Invent. II. 31.). Ein anderes wäre, wenn die vorhergehende freye zulässige Handlung einen unvorgesehenen Erfolg hervorbringet, und die natürliche Schwäche erworben wird, welche Ulpian wol unterscheidet, da er spricht: Man solle es nimmermehr zulassen, daß jemand das Ungewitter, oder die Gewalt des Flusses anklage, in einer Sache, die ihm zugerechnet werden solle (L. 2. §. 8. Dig. si quis caut. in Jud. sist.).

§. CLXXXV.

Endlich wird die Zurechnung aus Mangel der Einsicht I. von allen denjenigen Handlungen ausgeschlossen (§. 183.), die einer in dem unvollkommenen sittlichen Zustande, z. B. in der Raserey, in der Kindheit, oder in der Blödsinnigkeit begeht (§. 55.). II. Von allen denjenigen Begehungen, welche

che entweder aus einer unüberwindlichen Unwissenheit des Rechts oder der That (§. 73.), oder sonst III) aus einer unvorsetzlichen Trunkenheit, oder IV. im Traume mit völliger Hintansetzung der Vernunft begangen werden; wäre aber der Fall, daß einer entweder die Wahrheit deutlicher erkennen, oder von dem schädlichen Getränke sich enthalten, oder die im Schlafe vorgekommenen Bilder zusammen nicht zu verbinden, den freyen Willkühr behalten hätte, da wäre schon eine sittliche Ursache der Handlung vorhanden, welcher folglich die sittliche Wirkungen zuzumuthen wären (§. 17.).

I. Obschon die Handlungen der Kinder und Rasenden willkührlich sind; so sind sie doch nicht mehr frey, als die Handlungen eines vierfüßigen Thieres (L. 5. §. 2. Dig. ad Leg. Aq.). Wenn also ein Kind oder Rasender einen Menschen tödet; so sind sie nach dem Cornelischen Gesetze ihn nicht zu bestrafen schuldig, weil das eine die Unschuld des Willens schützet, den andern das Unglück des Schicksals entschuldiget (L. 12. Dig. ad L. Corn. de Sic.). II. Die Unwissenheit der That ist öfters unüberwindlich, folglich auch des wirklichen Gesetzes (§. 121.); daher kann also weder Pflicht (§. 72.), noch Zurechnung Platz finden (§. 180.). Es verdienten also jene Schiffenden den Tod nicht, die an einen fremden Hafen ausgeworfen, und der Diana ein Kalb schlachteten, weil sie das Gesetz, so dieses Opfer bey Lebensstrafe

se verbietet, nicht wußten (Cicero Invent. II. 31.). Es giebt demnach auch Känntnisse, die einer wissen muß, nicht aber der andere, deren Unwissenheit hernach jenem, nicht aber diesem, zuzurechnen ist. III. Es ist zwar fast jede Trunkenheit ein freywilliger Unsinn, wie Seneca (Epist. 83) sagt; folglich werden die in solcher Trunkenheit begangenen unzuläßigen Thaten der Freyheit des Handelnden zugerechnet, in dessen Gewalt es stund, sich im Trunke zu mäßigen, wenn aber die Trunkenheit nicht aus Vorsatze und so groß ist, daß sie den Gebrauch der Vernunft benimmt; so sind die darauf folgenden Handlungen weder in sich selbst, noch in ihrer Ursache frey; folglich der Zurechnung unfähig. IV. Und weil nichts so ungereimtes zu gedenken ist, was uns nicht träumen, und wovonuns im Schlafe nicht Bilder ohne unser Zuthun vorkommen könnten (Cicero Divin. C. VI. &N. D. I. 38.); so ist es einleuchtend, daß auch die Träume, als Träume, die Zurechnung ausschliesen. Denn, wenn ein Erwachender die Träume mit freyen Gedanken wieder herbeyrufet, oder ein Schlafender ein Kind erdrückt, das er vorhin zu sich in das Bett genommen hat; so ist er nicht weniger strafwürdig, als jener, der die Pferde nicht zu leiten weis, dennoch aber den Zaum ergreifet, und den Wandersmann niederführt (L. 27. §. 9. Dig. ad L. Aq.). Daher sagt Ulpian ganz recht: Gleichwie dem Arzte nicht allezeit der erfolgende Tod des Kranken zuzumuthen ist; eben so muß ihm das, was er aus Unwissenheit vernachläßiget, zugerechnet werden (L. 6. §. 7. de Offic. Præf.). Insgemein ist es ein überwindli-

cher

cher Fehler des Verstandes, sich in eine Sache einmischen, die einen nicht betrift (L. 36. Dig. de R. J.).

§. CLXXXVI.

Bisher haben wir den Gegenstand der Zurechnung betrachtet; nun folget, daß wir auch von ihrem Maße sprechen (§. 77.). Die Ursache und der Grund wegen dessen die Thaten zugerechnet werden können, ist ihre Sittlichkeit (§. 180.), welche in der Abhängigkeit der Handlungen von der Freyheit bestehet (§. 62.); weil man aber das Maß der Wirkung aus dem Maße der Ursachen bestimmen muß (§. 172.); so ist es offenbar, daß das Maß der Zurechnung in der Größe, und dem Grade der Sittlichkeit (§. 173.), folglich auch der Freyheit enthalten ist. Woraus folget, daß einer um sovielmehr oder weniger für den Urheber einer Handlung anzusehen, und einer daher einer größern oder mindern Belohnung oder Strafe würdig zu halten sey, nachdem er mit einem ausgedehntern oder beschränktern Willkühre und Vernunft handeln konnte.

Dieses sind also die Schätzungen, welche Papinian (L. 41. D. de poen.) bey Einschränkung der Thathandlungen anzuwenden lehret. Denn die

Zu=

Zurechnung, die anders geschähe, würde entweder der der belohnenden oder strafenden Gerechtigkeit (§. 166.), oder, wie andere zu sagen pflegen, der objectiven Billigkeit zuwiderlaufen, die in dem Verhältniße zwischen den Folgen der Handlungen und ihrer Freyheit bestehet (S. Daries I. Jur. Univ. §. 227. folg.). Daraus schloß Gundling (J. N. C. IV. §. 34.), daß jene, welche die Lehre vom sittlichen Maße auser Acht lassen, ganz ungereimt handeln. Denn ob sie schon in dem ganz recht daran sind, daß die That demjenigen zuzurechnen sey, der ihr Urheber ist; so irren sie sich doch schändlich, da sie auser diesem, nichts mehr zu untersuchen übrig zu seyn glauben. Es soll doch immer gefragt werden, welcher Willen, und in welchem Maße? Diesen also sagt Horaz (I. Sat. III. 78. folg.).

Warum gebraucht sich nicht auch die Vernunft ihres Gewichtes, und ihres Maßes?

Und so, wie jede Sache ist, so sind die Uebertretungen mit Strafen zu belegen.

Es lehret zwar Demosthenes, daß man bey den Strafen nicht so sehr auf die Gleichheit, wie bey dem Gewichte und Maße sehen solle; allein er redet nur von der physischen Gleichheit, weil er hinzusetzet: daß man auf den Vorsatz und den Willen des Uebertreters vornemlich sehen müsse (Epist. III. pro Lycurg. Lib. pag. 114.). Es ist vorzüglich zu merken, daß hier die Rede von

dem

dem Masse der Strafe ist, die einer verdient, nicht aber von dem Masse der Strafe, womit er billig belegt werden kann. Denn das Maß dieser Strafe ist aus dem Endzwecke der Strafen herzuleiten, damit der mit Weisheit verwalteten Güte genuggethan werde (§. 168. Sch. 2.). Daher beobachtet H. Groot nach seiner Gewohnheit sehr klug, daß in den Strafen zwey Stücke zu bemerken sind, erstens wegen was nemlich das Verdienst, zweytens zu was Ziel und Ende, das ist, den Endzweck der Strafe (II. XX. §. 28. & §. 30. n. 4.), weshalben öfters die Strafe nachgelassen, und Gnade ertheilet wird (§. 87. Sch. u. Daries (Obs. J. N. XL. §. 6. folg.), in welchem Verstande auch der Apostel denjenigen seelig spricht, dem Gott die Sünde nicht zurechnet (an die Röm. IV. 4.).

§. CLXXXVII.

Wir haben schon oben gezeigt, daß sich de Willkühr immer durch eine gewisse innere wirksame Kraft äusere (§. 49.), weil aber diese innere Kraft um so viel grösser seyn muß, je mehrere Hilfsmittel, eine Handlung zu begehen, aufgesucht, oder je mehrere Hindernisse weggeräumet werden müssen (§. 186.); so folget, daß leichte Handlungen, zu welchen sich immer bequeme, und schickliche Gelegenheiten anbieten, minder zugerechnet werden können, als mühsame, die nicht eher, als nach wohl erforschter Gelegenheit, verübet werden.

Da übrigens auch äuserliche Begebenheiten und Umstände, die uns oft etwas zu thun oder zu unterlassen verleiten, Theile der Gelegenheit ausmachen (§. 80.); so folget daraus, daß eine That, oder die Unterlassung derselben, nach dem Maße weniger zugerechnet werden muß, je mehrere dergleichen äuserliche anreitzende Ursachen vorhanden waren, so wie im Gegentheile dieselbe um so viel mehr vermehret wird, je stärkere Bewegungsgründe zugegen waren, die den Urheber antrieben, lieber das Gegentheil von dem zu thun, was er gethan hat.

I. Wenn also alle übrigen Umstände gleich sind; so wird eine billige Handlung einem, der im Ueberfluße lebet, weniger zugerechnet, als jenem, der in Armuth darbet. Darum sprach der Erlöser zu seinen Jüngern, als die Reichen mit ihren Opfergaben großthaten, die arme Wittwe aber nur zween Pfenige in den Schatzkasten des Tempels warf: daß diese arme Wittwe mehr, als alle übrigen gethan habe (Marc. XII. 43.). II. Im Gegentheile ist der Reiche wegen einer bösen Handlung einer grössern Strafe schuldig, als der Arme, denn der Reiche hatte Gelegenheit, andere zu verbessern, der Arme aber hatte sie nicht. Denn nicht jede Uebertretung, spricht der h. Chrisostomus (X. de Statuis), verdienet die nemliche Strafe, sondern jene, die leicht könnte verbessert werden, verdient eine grössere. Eben so schrieb Tertulian: daß, wo mehr Beschwerlichkeiten sind,

auch die Verzeihung eher Platz finde, und je mehr Kraft einer hatte, dem Laster auszuweichen, desto scheinbarer ist seine Widerspenstigkeit, wenn er es begeht. Daher verdient eine unverhofte Gelegenheit zu stehlen mehrere Entschuldigung, die jenen nicht zukömmt, die mit grösserem Fleiße und mit Gewalt fremdes Gut an sich ziehen. Aus eben dieser Ursache, obschon die Unzucht in jedem Alter häßlich ist; so ist sie doch im grauen Alter am schändlichsten (Cicero Off. I. 34.).

§. CLXXXVIII.

Aus eben diesem Grunde schliessen wir, warum freywillige Handlungen, die aus blosem Gefallen (§. 27.) aus Wollust (§. 25.) und auser allem Zusammenstoße unternommen werden, mehr zugerechnet werden, als die nach ihrer Art wider Willen erzwungenen Handlungen, und die entweder aus Grame, oder im Falle des Zusammenstosses begangen werden (§. 88. Sch. 3.), ingleichen warum derjenige, der ungerecht handelt, einer gröfsern Zurechnung ausgesetzt ist, als der andere, der unbillig handelt. Denn auser dem, daß es leichter ist, andern nicht zu schaden, als ihnen zu nützen (§. 81. Sch. 4.); so erhält auch der Verlezte ein Zwangsrecht gegen den, welcher ihn verletzet (§. 153.), der folglich grössere Hindernisse zu über-

stehen hat, als der andere, von welchem die unvollkommenen Pflichten keinesweges mit Gewalt erzwungen werden können (§. 155.).

I. Wenn jemand um dem Tod, dem Schmerzen, der Armuth, oder der Schande zu entgehen von dem Gesetze abweichet, so verdienet er zwar gestraft zu werden, aber nicht so empfindlich, als wie, wenn er das Gesetz übertreten hätte, ohne durch diese äuserliche Gründe dazu bewogen zu seyn. Daher entschuldiget auch Ovid den Ehebruch, welchen Lucrezia aus Furcht des bevorstehenden schändlichen Todes beging.

Die gezwungene That verzeiht der Vater und der Ehegemahl (Fast. II. 819.).

II. So sündigt zwar der Unterthan, der auf Befehl und aus Furcht seines Herrn denjenigen, von dem er gewiß weiß, daß er unschuldig sey, ermordet, doch würde er schwerer sündigen, wenn er ihn freywillig tödete, worin Puffendorf billig von gelehrten Männern getadelt wird, weil er lehrete, daß eine aus grosser Furcht eines mächtigen Herrn begangene That dem Thäter nicht mehr, als ohngefehr dem Schwerde oder Beile zugerechnet werden könnte, (de Offic. H. & C. I. c. 1. §. 24.). Physisch kann der Willen niemals gezwungen werden (§. 42.), es bleibt also eine Handlung allzeit frey (§. 43.), folglich auch sittlich und der Zurechnung fähig (§. 180.). Viel besser schreibt Juvenal:

Glaube, daß es die größte Unbilligkeit sey
den Willen der Schande vorzuziehen,
Und wegen des Lebens, die Ursachen
des Lebens zu verlieren. (Sat. VIII. v. 83.).

III. Ferner war die That des Catilina eines der grösten Laster, der von unsinniger Wollust angetrieben, seine Tochter, um sein Haus vom schändlichen Beylager zu reinigen, ermordete. (Salust Catil. XV.). Vielmehr Entschuldigung verdiente die That eines Weibs von Smyrna, die aus Gram ihren Mann und Sohn umbrachte, da sie vernommen, daß diese ihren vom ersten Manne gebohrnen Sohn ermordet hatten. (Gell. N. A. XII. 7.). IV. Auch jenem würde es hoch angerechnet werden, der einen fremden der Verrätherey schuldigen Menschen verbärge; weniger wird der Sohn beschuldiget werden, der das Heil seines Vaters dem Heile des Vaterlandes vorzöge, die Verrätherey des Vaters verschwiege, und im Falle des Zusammenstosses eine falsche Vorschützung machte, denn jener hat vielweniger Zufälligkeit, dem eines nothwendig bevorstehet, entweder das Vaterland zu verlassen, oder den Vater zu verrathen (Cicero Offic. III. 23.). V. Endlich ist es besser, den Armen das Allmosen versagen, als fremdes Gut zurückhalten; darum antwortete Phocion jenen, die von ihm eine Ehrenschenkung verlangten: Begehret es von diesen Reichen, ich aber würde mich schämen, wenn ich euch geben würde, und diesen, nemlich den Gläubiger nicht bezahlte. (Plutarch Phoc. p. 745.). Es ist also nicht richtig, was Daries sagt (J. J. Un. §. 166. Cor. I.), daß innerliche

unehrliche Handlungen an dem Grade der Sittlichkeit äuserliche unehrliche Handlungen übersteigen, es sey dann, daß die Worte in dem Drucke versetzet worden wären, denn in seiner deutlichen Abhandlung bewies er das Gegentheil (l. c.).

CLXXXIX.

Weil aber die entfernte Ursache sich zum Handeln selbst bestimmet, die nächste hingegen von einer andern dazu bestimmet wird (§. 181.); so ist es klar, daß auch die Handlung der einen, nemlich der entfernten strenger, als die Handlung der andern angesehen werden müße; daß folglich auch die Haupturſache allemal einer größern Zurechnung, als die untergeordnete, unterworfen (§. cit.); und daher jenem, der etwas zu thun befiehlt, oder da er darum ersucht wird, seine Einwilligung, daß es geschehe, dazu giebt, mehrere und beträchtlichere Folgen anzurechnen sind, als denen, die nichts weiter thun, als stillschweigen, und das vollziehen, was der andere gewolt hat.

Wer nur übrigens immer des andern Neigung zu handeln erwecket, trägt allezeit zur Handlung mehr, als derjenige bey, der den Hang nur ernähret; oder ihm nicht widerstehet; folglich fällt auf jenen eine grössere Zurechnung, als auf diesen (§. 186.); daher betrachtete der Rechtsgelehrte, daß es ein a deres sey, sich den ausschweifenden

Knecht

Knecht zum Urheber machen, und ein anderes die Ausschweifung nur dulden (L. 3. Dig. de nox. Act. Diese Verhältniß befolgte Lävinus, als er Agrigent einnahm. Die Anführer der Rebellen lies er mit Ruthen streichen, und hernach enthaupten, die übrigen verkaufte er mit der Beute (Livius XXV. c. 40.). Es giebt aber auch in der Aneiferung oder Hilfleistung selbst einen grössern oder geringern Grad, worauf Juvenal sah, als er schrieb:

> Jeder Fehler des Herzens ist mit einem um so viel scheinbarern Laster verknüpfet, je grösser derjenige ist, der sündiget (Sat. VIII. v. 140.).

Die bekannte Regel des römischen Rechts: derjenige hat keine Schuld, dem nothwendiger Weise muß gehorchet werden (L. 167. & L. 169. de R. J.) ist nur alsdann wahr, wenn die Nothwendigkeit eine physische ist, oder wenn im Falle des Zusammenstosses das stärkere Gesetz dem schwächern vorgezogen wird (§. 88.). Uebrigens ist das, was wir gesagt haben, nemlich daß die Handlung der entfernten Ursache mehr, als der nächsten zugerechnet werde, so zu verstehen, wenn alle übrigen Umstände gleich sind. Denn es ist wohl möglich, daß wegen Manigfaltigkeit der Umstände in der untergeordneten Ursache eine grössere Sittlichkeit angetroffen werde: wie wenn einer z. B. in seinem heftigen Schmerzen, sich selbst wenig oder gar nicht bewußt, zu einem Todschlage räth, der andere aber selbigen mit gelassenem Gemüthe gern und mit Vergnügen vollziehet. Es ist aber auch die entfernte Ursache mit demjenigen nicht zu ver-

mengen, der wider sein Wissen und Willen eine Handlung veranlaßte, wie z. B. wenn eine Weibsperson ihrem Liebhaber zurückwiese, und sich dieser hernach aus Grame aufhieng (§. 174. Sch. Sieh auch Cicero de Fat. XV.).

§. CXC.

Wie das Maß der Zurechnung nach dem Grade von Selbstthätigkeit und Zufälligkeit, das ist, vom Willkuhre zu erkennen sey, dieses ist bisher genugsam gezeigt worden; nunmehr aber wollen wir sehen, wie die Verdienste der Handlung, ihr nach dem Maße und der Kraft der Vernunft des Handelnden zugewogen werden. Die Vernunft hängt, wie wir wissen, von dem dreyfachen Vermögen, nemlich der Aufmerksamkeit, der Ueberlegung und des Verstandes, ab (§. 28.). Ihre Stärke wird nach der Anzahl der Deutlichkeit und der Leichtigkeit ihrer entwickelten Begriffe geschätzet (§. 29.): Je mehr also einer seine Gedanken auf eine That gerichtet, je mehrere Theile derselben er eingesehen, und je deutlicher er ihr ganzes Wesen, die größern und stärkern Beweggungsgründe zu handeln oder nicht zu handeln, aus dem Begriffe der Handlung selbst erforschet, und sich vorgestellt haben wird, desto grössere Belohnung oder Strafe wird ihm folglich gebühren. Denn, wie nach Maße der Bewegungsgrün-

gründe die natürliche Verbindlichkeit vermehrt wird (§. 77.), so wird auch nach Maaße der Verbindlichkeit die Sittlichkeit der Handlung (§. 171.) und endlich ihre Zurechnung vermehrt.

Es wird also I. einem eine innerliche gute oder billige Handlung mehr, als eine schöne oder nur äuserlich gerechte, zugerechnet, denn diese ist nur aus Antriebe der äuserlichen Ursache, jene aber aus Beweggungsgründen, die aus dem Begriffe der Handlung geschöpft werden, begangen worden (§. 163.). II. Ferner, weil jene Beweggungsgründe zu handeln, die auser der Betrachtung göttlicher Vollkommenheit gezogen werden, die erhabnesten sind (§. 59. §88), so ist es offenbar, daß fromme Handlungen an Güte und Verdienste, so wie böse, an Bosheit und Sträflichkeit alle übrigen übersteigen (§. 64. Sch.); wohin auch der Ausspruch Christi gehört: Weh euch ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Gleißner, weil ihr euch in den Häusern der Wittwen mästet, lange Gebete betet wegen dessen allen werdet ihr ein strengeres Gericht bekommen (Math. XXIII. v. 14.). Und anderswo diejenigen, welche die Häuser der Wittwen unter dem Vorwande eines langen Gebets auffressen, diese werden auch ein längeres Gericht empfangen (Marc. XII. v. 40.). Ja so gar die heidnischen Schriftsteller urtheilten nicht viel anders: Unter allen Ungerechtigkeiten ist keine gröſſer, keine abscheulicher, als die, welche jene begehen, die eben, da sie am schändlichsten Betrügen, alles, um für rechtschaffene Männer angesehen zu werden, anwenden (Cicero Offic

I. 13.). III. Weil aber die Frömmigkeit, so wie alle übrigen Tugenden dergestalt, so daß entweder solche auf Ursachen, die blos durch die Vernunft erkannt, oder zugleich auf Beweggungsgründe, die aus der Offenbahrung hergeleitet werden, sich gründen, ausgeübt werden; so folget, daß die christliche Tugend den höchsten Grad der Güte, und des Verdienstes erreiche, und aus eben dieser Ursache die der Tugend entgegengesetzten Laster dem Christen viel strenger, als dem Heiden oder Unglaubigen, zuzurechnen seyn. Ja selbst unter den Christen sind das Spielen, die Trunkenheit, Ungerechtigkeit und Betrügereyen viel unanständiger und häßlicher an einem Priester oder Mönche, als an einem Welt- oder Kriegsmanne. Viel gräulicher, spricht Salvian, sündigen wir unter dem Vorzuge eines geheiligten Namens, wo der erhabene Vorzug die Schuld vergrössert (L. IV. Gubern. Dei. p. 118.).

§. CXCI.

Wo in dem Verstande oder in dem Willen Fehler mitunterlaufen (82.), welche zu vermeiden in unserer Gewalt gestanden, da werden sie **Vergehen**, und **Verschulden im weitesten Umfange** genennet. Insonderheit aber wird diejenige Art von Vergehen, die in dem Verstande mitunterlaufen, deren folglich der Handelnde, indem er handelt, sich nicht bewust ist, in der engern Bedeutung **Verschulden**; die andere Art hingegen, da nemlich

die

die Vergehen im Willen liegen, und den Handelnden bekannt sind, **Argheit** genant. Die durch eines Schuld begangenen Handlungen also, welche von vermeidlichem Irrthume oder Unwissenheit herrühren (§. 73.) können dem Handelnden nimmermehr mit der Strenge zugerechnet werden, mit welcher arge Handlungen, deren Urheber das Gesetz mit Wissen und Willen überschreiten, angesehen zu werden verdienen (§. 81. §. 190.).

I. Das Verschulden nahm Cicero in allgemeinem Verstande, als er schrieb: daß kein sittliches Uebel sich ohne Verschulden denken laße. (III. Tusc. 16) und Ovid: ich bekante, daß ich gesündiget habe, und für die gegebenen Geschencke einem solchen Verschulden unterliegen konnte! (Metamorph. VII. v. 748. sq.). Daher verstunden auch öfters die römischen Rechtsgelehrten unter dem Namen eines Verschuldens, auch die Argheit (S. L. 10. Dig. Commod.). II. Insonderheit aber behaupten sie, daß derjenige aus Argheit die Tafel des Richters, der solches mit Wissen und Willen, nicht aus Unerfahrenheit oder Ungeschicklichkeit thut, verletze (L. 7. §. 4. Dig. de Jurisd.) wiewol sie sonst auch die Unerfahrenheit unter das Verschulden gerechnet (L. 1. 32. de R. J.). Daher beobachteten sie in einigen Sachen nur die Argheit allein, in andern die Argheit und das Verschulden (L. 23. Dig. de R. J.) Es ist also derjenige, der von dem Baume einen Ast herabwirft, und dadurch ohne alle Aufmerksam-

samkeit, foglich nur aus Verschulden einen Vorübergehenden um das Leben brächte, weniger sträflich, als wenn er es aus Argheit gethan hätte (L. 7. Dig. ad leg. Corn. de sic.); wohin auch die Fabel des Phädrus zielet, welche lehret: daß derjenige mehr Verzeihung verdiene der zufällig (das ist aus Verschulden) sündiget, als derjenige der aus Vorsatze schadet (L. V. fab. 3.), woraus zu schliessen, daß das Verschulden in dem Vergehen des Willens bestehe, das nicht nur in ungerechten, sondern auch in unehrlichen und gottlosen Handlungen kann gefunden werden, wie wohl die römischen Gesetze die Argheit auf die ungerechten Handlungen bisweilen einzuschränken scheinen (L. 1. §. 1. Dig. de dol. mal.), diese Argheit aber nannten sie eine böse, weil die Alten, die auf einen billigen Endzweck gegründete Ungleichheit zwischen der innerlichen und äuserlichen Handlung, für eine gute Argheit hielten (cit. L. 1. §. 3.). III. Gleichwie aber übrigens das Vermögen des Verstandes vielfach ist, eben so ist auch das Verschulden vielfach, so wird der vermeidliche Mangel der Aufmerksamkeit, eine Unbesonnenheit, der Mangel der Ueberlegung eine Unbedachtsamkeit, der Mangel der Vernunft eine Unvorsichtigkeit, der Mangel der Beurtheilungskraft eine Thorheit genennet. Dort aber wo gar kein Gebrauch dieser Vermögen ist, wirket die Uebereilung, so wie dort, wo alle Sorge für die Güte der Handlung entfernt ist, die Sorglosigkeit wirket (S. Wolf Ph. pr. T. I. §. 760. sq.).

§. CXCII.

§. CXCII.

Derjenige der es bey sich selbst überdenkt, ob und wie er handeln oder nicht handeln soll, der **Berathschlagt** sich, er **beschließt** so bald er nach vollendeter Berathschlagung für diese That, oder für jene Unterlassung, sich erklärt. Diejenige Verrichtung des Willens, durch welche die Ausübung des Entschlußes bestimmet wird, heißt **Vorsatz**. Die **Absicht**, das ist: das Wollen des Entzweckes ist mit dem Entschluße, wie mit dem Vorsatze, verbunden; Es ist folglich offenbar, daß eine überdachte Handlung mehr zugerechnet werden müsse, als eine unüberdachte, und unter den erstern diejenige am allermeisten, zu welcher der freyeste Entschluß, und Vorsatz, wie auch die freyeste Absicht hinzugekommen sind (§. 190.).

Hieraus kann der Grund angegeben werden, warum ein überdachter Todschlag, oder ein besonderer Raufhandel der an einem bestimmten Orte und zu bestimmter Zeit unternommen worden, mehr zugerechnet werde, als ein unüberdachter Todschlag oder unverhoft entstandener Streit, und warum die römischen Gesetze zuliesen, daß der Ehebrecher und die Tochter, auf frischer That in ihrem Hause, nicht aber über eine Weile, todgeschlagen werden mögen (L. 23. §. 4. Dig. ad L. Jul. de adult.). Allein auch das Ueberdenken hat verschiedene Grade, je mehr es in die Bestimmung,

oder Ausführung der Handlung oder in beide zugleich einen Einfluß hat. Auf diese Weise wird demnach auch die Zurechnung vermehrt. Sehr vortreflich schreibt Cicero. In jeder Ungerechtigkeit kömmt sehr viel darauf an, ob sie aus Verwirrung des Gemüths, die gemeiniglich von kurzer Dauer ist, oder ob sie mit Absicht und Bedachtsamkeit geschehe. Denn was aus einer jähen Bewegung geschieht, ist viel geringer, als was mit Vorbereitung und Ueberlegung begangen wird (Offic. l. 8.).

§. CXCIII.

Der Absichten giebt es mancherley Arten, jene die auf den Endzweck zielet wegen deren allein die wirkende Ursache handelt, nennen wir die **Hauptabsichte**: beruhet aber die Absicht in andern ausser dem Endzwecke gelegenen Dingen; so heist sie die **Nebenabsicht**: Die gerade und unmittelbare Absicht gehet auf dasjenige, weswegen der Handelnde eine Handlung unternimmt: die **Mittelbare** uneigentliche Absicht ist das, was der Handelnde eben nicht geradezu gewollt hat, ungeachtet es aus seiner Handlung eben so wohl, als auch das, was er wircklich gewollt, folgen könnte. Von der Absicht die einer unerlaubten That vorhergeht, leiten wir endlich die **vorsetzliche Argheit**, und von der andern, die erst hinzu kömmt, wenn die

That

That bereits verübt worden, die von dem Handelnden in der Folge gebilligt wird, die **nachkommende Argheit** her. Aus allen diesen folget, daß die gerade unmittelbare Hauptabsicht, und die vorsätzliche Argheit, einem um so viel mehr vor den übrigen entgegengesetzten Arten zuzurechnen, je mehr sie an dem Masse von Zufälligkeit und Einsicht, womit sie erweckt worden, den übrigen vorgehen.

I. Wenn Cajus dem Sempronius tausend Dukaten in der Absicht aufzehlet, auf daß er ihn sowohl aus seiner Dürftigkeit helfe, als auch damit er, um zu dem Amte, nach welchem er strebet, zu gelangen, sich in die Gunst des Sempronius auf diese Weise setze; so verfällt er zwar in das Vergehen eines unziemlichen Werbens, aber nicht so schwer, als wenn er dieses Geld seinem Freunde, in der Absicht ihn zu bestehen gegeben hätte.

II. Weil die mittelbare uneigentliche Absicht nicht ein wollen des Endzweckes ist; so verdienet sie zwar den Namen der Absicht nicht, doch aber ist gewiß, daß die Folgen, die wider die Absichten des Handelnden aus einer freyen Handlung entstehen, bald mehr, bald weniger, nachdem man sie mit mehr oder weniger Mühe vorhersehen konnte, zugerechnet werden, indessen aber sind sie einem allzeit weniger, als wenn sie der Handelnde genugsam eingesehen hätte, beyzumessen, wenn also einer in der Absicht seinen Gegner zu verletzen das Schwerd ziehet, und ihn hernach gar ermordet; so wird er als ein Todschläger verurtheilet. Wenn er aber im Raufhandel den andern mit dem Schlüssel schlägt, ob solches schon

mit

mit einem eisenen Werkzeuge, doch aber ohne Absicht ihn todzuschlagen; geschieht; so ist seine Strafe zu mildern, weil der Todschlag mehr in der Ursache, als in dessen Willkühre, gegrün-det ist (L. 1. §. 3. Dig. ad Leg. Corn. de sicar.). Eben so sind jene, die jemanden einen Liebes-Trank eingeben, ob sie es schon nicht aus Arg-heit thun, dennoch, wenn die Weibsperson oder der Mensch, (das ist die Leibesfrucht) zu Grun-de geht, mit der Lebensstrafe zu belegen (L. 38. §. 5- Dig. de poen.). Dahingegen wurde die Weibsperson, die einer andern nicht aus Argheit Arzneyen, die der andern das Leben kostete, zur Empfängniß eingab, nur mit der Versendung bestrafet (L. 3. §. 2. Dig. ad L. Cor. de sicar.). III. Derjenige, der mit Wissen und Willen mit falscher Münze bezahlet, begehet eine vorsätzliche Argheit. Doch wenn er diese Münze verfälscht zu seyn bemerket, und selbige auszuwechseln sich weigert; so verfällt er in eine nachkommende Argheit (L. 36. Dig. de Oblig.) welche, wenn sie nur in ihrer Folge vorsetzlich ist, weniger Bosheit verräth.

§. CXCIV.

Der geschickte Gebrauch, den wir von unse-ren Fähigkeiten und Hilfsmitteln machen, um durch selbige ein gewisses vorgesetztes Gute zu erreichen, wird Fleiß genannt, welchen sowohl die Nachläs-

sigkeit oder die Unterlassung des gebührenden Fleisses, als auch der Mißbrauch oder der gesetzwidrige Gebrauch unserer Fähigkeiten und Hilfsmittel entgegen gesetzt wird. So wie sich nun mancherley Hilfsmittel, die zu einem Endzwecke führen, begreifen lassen; so lassen sich gleichfalls unzählige Grade von Fleisse und Nachlässigkeit, folglich von der Zurechnung begreifen, welcher jene unterliegen. Uebrigens wissen wir, daß die Nachlässigkeit oft im Verstande, und oft im Willen gegründet ist, folglich bald in fehligen und bald wieder in argen Handlungen sich äusert, und daher auch für mehr oder weniger strafbar angesehen werden müssen (§. 191.).

I. Um die Wahrheit der gegebenen Beschreibungen einzusehen, darf man sich nur der allgemeinen Begriffe erinnern, aus welchen dem Advokaten, Arzte, Soldaten, Studenten, und Ackermanne der Fleiß oder die Nachlässigkeit zugeschrieben wird. Der Fleiß der sich nicht auf eine gewisse Person, sondern einzig und allein auf die Erreichung des Endzweckes bezieht, wird ein unbedingter; so wie jener der blos nach Masse der Kräfte des Handelnden geschätzet wird, ein bedingter Fleiß genannt. So wendeten im zusammengesezten Verstande die Knechte in dem Evangelio, deren einem fünf, dem andern zwey Pfunde, die jedem nach Masse seiner Kräfte von dem Herrn sind anvertrauet worden (Math. XXV. Cap. 15. V.), da jeder eben so viel Pfunde gewonnen, den nemlichen bedingten

Fleiß an, wiewol dieser unbedingt, oder im abstracten Verstande unterschieden war. II. Die große Mannigfaltigkeit der Grade vom bedingten Fleiße zeigt vor Zeiten das Beispiel eines Bücherschreibers. Dieser schrieb das römische Gesetzbuch auf das fleißigste, wenn er die Buchstaben künstlich hinschriebe, kein Wörtchen, keine Sylbe wegließ, und alles dieses mit solcher Fertigkeit, daß er selbst keine größere mehr anwenden konnte: Dahingegen wird der Fleiß um soviel Grade geringer seyn, soviel Buchstaben, oder Wörter gänzlich weggelassen, oder mit weniger Fertigkeit und Aufmerksamkeit geschrieben worden sind. III. Doch theilten die römischen Gesetze den Fleiß nur in drey Grade, nemlich in dem größten, mittelmäßigen, und geringsten. Die größte Nachlässigkeit aber halten sie für Argheit, wenn es nicht sowol um die in den Gesetzen bestimmte Strafe, als hierum, daß er jemanden was von seinem eigenen Vermögen leiste, zu thun war (Lib. 32. Dig. Depos. L. 226. de V. S.). IV. Weil aber alle Verschuldung aus der Nachläßigkeit entspringet; so wird in eben diesem Gesetze auch von einer groben, geringen, und geringsten Nachläßigkeit Meldung gethan. Grobe Verschuldung, sagt Ulpian, ist eine sehr große Nachläßigkeit, das ist, wenn einer das nicht bemerket, was alle bemerken (L. 213. de V. S.). Die geringste Verschuldung befindet sich bey demjenigen, welcher das nicht weis, was wenigstens die Neugierigen wissen (L. pen. §. 2. Dig. de J. & F. Ign.); folglich ist die geringe oder mittelmäßige Verschuldung jene, die das Mittel zwischen der groben

und

und geringsten hält (cit. L. pen. §. 2.). V. Den Mangel der Gleichheit der Handlung, der aus der unrecht gemachten Vorschützung, in dem Falle des Zusammenstoses der Pflichten entstanden, nannte Wolf eine mittelmäßige Verschuldung (Ph. pr. I. §. 784.), und unterschied sie von der Argheit, und Verschuldung insbesondere. Andere nannten sie eine vorsetzliche oder listige Verschuldung (Daries l. Jur. Univ. §. 181.), wenn einer z. B. aus Barmherzigkeit den handvestgemachten Knecht losmachte, damit er entfliehen könne (L. 7. §. 7. Dig. de dol. mal.). Es ist zwar schon oben erwiesen worden, daß eine solche That allezeit weniger zuzurechnen sey, als wenn sie nicht aus Barmherzigkeit geschehen wäre (§. 188.), jedoch, weil die falsche Vorschützung wider das Gesetz entweder mit Argheit von den Wissenden, oder mit Verschulden von den Unwissenden begangen wird; so ist es unnöthig, eine andere mittelmäßige Verschuldung anzunehmen.

§. CXCV.

So, wie ein Kind, ein Blödsinniger, ein Rasender, des Gebrauches seiner Vernunft beraubt (§. 55.), folglich von aller Zurechnung befreyet ist (§. 185.); so sieht man auch, daß in noch unreifem Alter, oder nach einer empfangenen gröbern Erziehung, der Verstand immer dunkel, bey zu vieler Kälte des Geblütes hingegen, oder bey

stürmenden Affecten die Ueberlegungskraft immer schwach befunden wird (§. 51. folg.). Wenn demnach Handlungen, die in so einem Zustande begangen werden, gleich nicht ohne alle Sittlichkeit gedacht werden können (§. 52. u. 62.); so ist sie gleichwol bey weitem nicht so groß, als sie es nothwendig bey denjenigen seyn würde, bey welchen keines von obigen Hindernissen im Wege gestanden. Derjenige würde demnach ein falsches Urtheil fällen, welcher dergleichen im physischen Betrachte gleiche Handlungen, ungeachtet ihres sittlichen Unterschiedes, nach einem und eben demselben Maßstabe abmessen wolte.

I. Sobald einer seine Vernunft gebrauchen kann so ist er zwar einigermaßen aus den Kinderjahren (§. 55.), aber zur Reife gelanget er nicht bis nach vollkommenem Gebrauche der Vernunft. Eine Sache, die sich wegen der Zwischenkunft vieler zufälligen Dinge aus der Zahl der Jahre allein nicht bestimmen läßt. Gleichwie aber die Kindheit, oder der Mangel des Gebrauchs der Vernunft auf das siebente Jahr, eben so wird die Schwäche der Beurtheilungskraft gemeiniglich auf das vierzehnte Jahr eingeschränkt, wovon die natürliche Ursache ist, daß sich schon in diesem Alter das Erzeugungs-Vermögen am öftersten zeige, woraus eine feste und starke Leibesbeschaffenheit, von welcher die Geisteskräfte abhängen, zu schliessen ist. Darum setzen nicht nur die Römer (Pr. Inst. quib. mod. tut.), sondern auch andere Völ-

ker das vierzehnte Jahr für die Mannbarkeit fest (Philo. de Opif. mund.). Weil, wie Plutarch sagt, gegen den zweyten Siebner der Jahre, da das Erzeugungs-Vermögen zugegen ist, das Gute und Böse erkant wird (de placit. Phil. V. 24.), welches Marillius mit Zeugnissen des Hippocrates und anderer bestätiget (Observ. Jur. Lib. I. c. 22. & VII. c. 29.). Es haben zwar die römischen Gesetze die Minderjährigkeit bis auf das fünf und zwanzigste Jahr hinausgesetzt, dieses geschah aber mehr in Ansehung der positiven Gesetze und der Geschäfte (L. 37. §. 1. Dig. de minor. L. 108. de R. J.), als in Ansehung der natürlichen Gesetze, von welchen die Minderjährigen durch das Alter nicht entschuldiget werden (L. 1. Cod. si ad delict.). Bisweilen wird nicht einmal auf die von den wirklichen Gesetzen zur Minderjährigkeit erforderte Zahl der Jahre gesehen, wenn die Tauglichkeit und Stärke des Körpers, vermittelst deren die Sache eingesehen werden kann, vorhanden ist (L. 14. Dig. de Sen. Sil.).

II. So wenig die wirklichen Gesetze auf die mannigfältige Mischung des Geblüts und Temperaments sehen, so ämsig unterscheiden diesfals die natürlichen Gesetze, denn es ist sehr vieles in dem Körper vorhanden, was den Verstand schärfet, sehr vieles, was ihn verfinstert (Cicero Disp. Tusc. I. 33.). Gleichwie nemlich das Geblüt entweder warm und häufig, oder mit vieler gelben oder schwarzen Galle, oder mit Schleime vermischet ist; eben so ist bey einigen das Gedächtniß stärker, bey andern die Beurtheilungskraft, bey andern der Witz, andern mangelt es

an allem diesen Vermögen. Daher kömmt es, daß einer mehr oder weniger für die vermeyntliche Leibes- oder Geistesgüter, oder für die äuserliche Dinge eingenommen, oder endlich sowol zu den Lastern als auch zu den Tugenden langsamer ist. Andronius Rhodius dachte also nicht unrecht, daß die Natur schändliche Handlungen in etwas entschuldige, und sie erträglicher mache (Paraphr. in Eth. Nic. VII. C. 10.). III. Wie viel aber der Affect die Freyheit schwäche, erkannte Antoninus Pius in seiner Verordnung: Jenem, der es nicht läugnet, daß er seine im Ehebruche ertappte Ehefrau nicht von sich gestoßen, kann die Todesstrafe nachgelassen werden, weil es überaus schwer ist, den gerechten Schmerz zu mäßigen (L. 38. §. 8. Dig. ad L. Jul. de Adult.).

§. CXCVI.

Eine Handlung, die in mehrere andere zertheilet werden kann, wird eine **zusammengesetzte Handlung**, widrigenfals eine **einfache** genannt. Jede freye zusammengesetzte Handlung besteht demnach aus mehrern freyen einfachen Handlungen, deren jede von dem Willkühre und von der Vernunft abhängt, so daß, wenn alle diese freyen Handlungen in eine einzige gleichsam zusammengefügt würden, ihr Maß nothwendig in gleicher

Verhältniß mit anwachsen müßte. Gleichwie aber das Maß der Sittlichkeit, und der Zurechnung immer nach der Größe der Freyheit genommen wird; so erhellet daraus, daß eine zusammengesetzte Handlung schon darum allein, weil sie eine zusammengesetzte ist, mehr Lob, oder mehr Tadel verdient, als eine andere einfache; aus mehrern zusammengesetzten aber diejenige am allermeisten, in welcher die größte Anzahl von einfachen zusammenfließt.

Daher kömmt es, daß ein einfacher Diebstahl weniger, als ein mit mehrern Eigenschaften, nemlich mit Einbrechen, mit Einsteigen, mit Gewaltthätigkeit verübter, zugerechnet werde: ferner, daß der begangene Todschlag schärfer, als der versuchte gestraft werde, nicht, als könnte das Maß der Bosheit aus dem blosen Erfolge bestimmet werden; sondern weil es leichter ist, ein Laster intendiren, als begehen, und derjenige mit geringerer Freyheit handelt, der sich eine Handlung zu begehen nur vorsetzet, als jener, der sie wirklich ausführet (§. 192.). Es urtheilte also Philo der Jud nicht unrecht, daß nicht nur jene für Todschläger zu halten sind, die einem das Leben nehmen, sondern auch jene, die entweder öffentlich, oder im Verborgenen alle Vorkehrungen machen, jemanden um das Leben zu bringen (L. II. de leg. spec. p. 790.). Auch die Rechtsgelehrten bemerkten, daß die Gesetze jenen, der in der Absicht jemanden zu ermorden, mit dem Gewehre ertappet wird, nicht weniger strafen, als

jenen, der den andern wirklich tödet (L. 16. §. 8. Dig. de poen. vid. & §. 193. Schol. II. & §. 172. Sch.). Hieraus erhellet, wie weit sich Thomas geirret, als er läugnete, daß das Maß der Freyheit das Maß des Verdienstes sey, weil ein aus Gewohnheit Lasterhafter, sagt er, ob er schon nach der allgemeinen Lehre als ein Knecht des Lasters sehr wenige Freyheit mehr übrig hat, dennoch nicht gelinder bestrafet wird (Fund. I. VII. 58.). Denn obschon eine einfache aus böser Gewohnheit begangene Handlung weniger, als die, welche nicht aus Gewohnheit geschieht, frey ist (§. 52.); so werden doch auch die sittlich bösen Gewohnheiten durch wiederholte freye Handlungen begangen, und deshalben sind sie sträflicher als die Handlungen selbst. Denn in jemehrere Laster, schreibt Diodorus Sic. (in frag. L. XXI. Ecl. 15.) wir verfallen, um so viel größere Strafe verdienen wir (Sieh auch H. Groot de J. B. & P. II. XX. §. 30. n. 3.).

§. CXCVII.

Durch den sittlichen Gerichtsstand versteht man die Macht, Handlungen zuzurechnen. Diese Macht wohnet bald bey Gotte allein, und heißt der **göttliche** Gerichtsstand, bald bey den Menschen, und wird alsdann der **menschliche** genannt. Jenen nennen einige auch den **innern** Gerichtsstand

(Fo-

(Forum internum), diesen den äusern (Forum externum). Der göttlichen Weisheit ist es allein eigen, alle unsere Handlungen, und sogar unsere geheimsten Gedanken zu ergründen, und zu ermessen; dahingegen das menschliche Urtheil öfters täuscht, und in die heimlichen Winkel des Gemüths beynahe niemals eindringet; woraus also folgt, daß in dem göttlichen Gerichtsstande unzählige besondere Handlungen zugerechnet werden, die alle menschliche Erkänntniß und alle Schätzung ausschliesen.

Dieses Begriffes von dem Gerichtsstande bediente sich auch Ulpian (L. 7. Dig. de Jud.), wenn jemand, sagt er, nachdem er vor Gericht gefordert worden, in den Soldatenstand tritt, oder eines andern Gerichtsstandes zu seyn anfängt; so hat er kein Recht mehr in der nemlichen Streitsache auf den vorigen Gerichtsstand sich zu berufen, unter dem Vorwande, als finde eine Prävention bey demselben statt, in welchem Verstande man sagt, daß derjenige, welcher das factum behauptet, daß dem andern ihn daselbst gerichtlich zu belangen, weder Recht, noch Gewalt zukomme, eine declinatorische Ausflucht vorschütze (L. fin. Cod. de Exc. & præscr.). Und auf diese Weise kann niemand wegen bloser Gedanken vor dem menschlichen Gerichtsstande gestraft werden (L. 18. Dig. de poen.), von welchem man aber dennoch vor dem göttlichen Gerichtsstande Rechenschaft zu geben hat (§. 64.

und 132.). Denn was das (menschliche) Gesetz schreibt, Seneca, nicht verbietet, das verbietet die Schande, nemlich das Gesetz der Natur (in Troad. V. 333.); daher ist nicht alles, was vor dem menschlichen oder äuserlichen Gerichtsstande erlaubt ist, auch vor dem innern erlaubt (L. 144. de R. J.), woraus erhellet, daß alsdann eine gänzliche und vollkommene Zulassung vorhanden, wenn die Handlung gar keinem Gesetze zuwider ist (§. 85.). Geringer aber, und unvollkommener ist die Zulassung, wenn etwas für erlaubt gehalten wird, nicht, was ohne Verletzung der Frömmigkeit und Ehrbarkeit geschehen kann; sondern, was keiner menschlichen Strafe unterworfen ist (Sieh H. Groot J. B. & P. prol. §. 41. I. 1. §. 17. III. IV. §. 2. n. 2.). Und dieses ist, was uns das Recht in das innere und äusere zu theilen verleitet; denn, weil das Vermögen etwas zu thun, was dem Gesetze nicht zuwiderläuft, ein Recht genannt wird (§. 84.); so gehört alles das zu dem innern Rechte, was vor dem innern Gerichtsstande zu thun erlaubt ist, was aber nur blos vor Menschen ungestraft geschehen kann, dieses kann auch nur blos nach dem äusern Rechte erlaubt seyn, von welchen Ovid schreibt:

Das ungerechte Recht wird mit dem strengen Schwerde gesprochen.

(Trist. V. El. X. v. 13.).

und der Rechtsgelehrte Paulus sagt: der Richter spricht auch alsdann das Recht, wenn er un-

ungerecht urtheilet (L. 11. Dig. de Just. & Jur. Sieh auch 1. Buch der Könige VIII. Cap. 11. V.).

§. CXCVIII.

Oft wird der innere Gerichtsstand unter dem Namen Gerichtsstand des Gewissens, oder der Vernunft verstanden, von dessen Kraft also alhier etwas weitläuftiger zu erwehnen, es nicht ganz überflüßig seyn wird. Es wird nemlich durch das Wort sittliches Gewissen, sowol das Vermögen, das ein jeder hat (§. 103.) von der Güte oder Bosheit seiner Handlungen zu urtheilen, als auch insbesondere der Vernunftschluß verstanden, worin dieses Urtheil begriffen ist. Da uns nun die Kraft, den Zusammenhang der Dinge einzusehen, von Gotte verliehen, und daher die Stimme der Vernunft für die Stimme Gottes gehalten wird (§. 103. Sch.); so wird mit der Benennung der innere göttliche Gerichtsstand, und der Gerichtsstand des Gewissens, oder der Vernunft, öfters der nemliche Begriff verbunden, wodurch folglich die gottlose Meynung derjenigen, welche meynen, das Gewissen sey nur ein leerer und blos durch ein pöbelhaftes Vorurtheil eingeführter Begriff, widerleget wird.

Diese bisher erläuterte Bedeutung des Worts Gewissen, gefiel zwar dem Pussendorf nicht (J. N. & G. I. C. 3. §. 4.), doch ist sie dem Sinne der Alten nicht zuwider, sintemal unter diesem Ausdrucke, Gewissen, nicht nur eine mehrern gemeine Känntniß einer Sache (Cicero Catil. I. C. I.), sondern auch das Urtheil über die sittliche Güte oder Bosheit über seine eigene Handlungen verstunden. Denn, gleichwie Sallust von dem Selbstbewußtseyn der Laster (Catil. V.), und Phädrus von dem Selbstbewußtseyn des Lobes Meldung thut (Epil. II. v. 11.), eben so schreibt Cicero sehr vortreflich: daß ihn nichts mehr erfreue, als das Gewissen, in Rücksicht auf seine Pflichten (Epist. V. 7.), daß das Bewußtseyn (Gewissen) der Tugend und der Laster ein schweres Gewicht sey. Wenn dieses hinweggenommen wird; so muß alles zu Boden sinken (Nat. D. III. 5.). Daß es keine größere Schaubühne gebe, als das Gewissen (Tusc. Disp. II. 26.), daß es die Pflicht eines Weisen ist, das Gewissen, das wir von den unsterblichen Göttern empfangen haben, über alles hochzuschätzen, das Gewissen, so uns nicht kann entrissen werden, mit welchem wir, wenn es unsere ganze Lebenszeit ein Zeuge unserer tugendhaften Absichten und Rathschläge seyn wird, ohne alle Furcht ruhig, und in größter Zufriedenheit leben werden (pro Cluent. C. 53.). Dahingegen zählte Tolandus (in Tito Livio a Suppers. vind.) den ganzen Begriff von dem Gewissen unter die nichtsbedeutenden Dinge; aber eben dadurch verwandelte er sich selbst nicht nur

aus

aus einem Menschen in ein Vieh, sondern benahm sich auch selbst die Vernunft: denn das Gewissen ist kein eingebildetes und von der Seele unterschiedenes Wesen, wie es sich einstens der unwissende Pöbel nach der Beobachtung des Wolfs (Ph. pr. I. §. 487.) eingebildet, sondern es ist die Vernunft selbst, in soweit sie über die Güte oder Bosheit ihrer eigenen sittlichen Handlungen, oder der Pflichten urtheilet, oder wenigstens urtheilen kann; wenn also dem Menschen das Vermögen des Gewissens benommen wird; so muß ihm zugleich die Vernunft abgesprochen werden.

§. CXCLX.

Des Gewissens giebt es so vielerley Arten, als es Arten von Urtheilen, und Handlungen giebt. Der Schluß, der über Handlungen angestellt wird, die erst zu unternehmen sind, heißt das **vorhergehende** Gewissen, das **nachherkommende** Gewissen ist das Urtheil, das auf die schon vollbrachten Handlungen folgt. Von den erstern giebt es wieder zwo verschiedene Arten, das eine, woraus die Güte oder Bosheit einer Handlung lediglich geschlossen wird, heißt das **theoretische**, oder betrachtende Gewissen; das andere, vermöge dessen zugleich der Ausspruch geschieht, ob eine Handlung begangen, oder unterlassen wer-

den

den soll, nennen wir das practische, oder gebietende Gewissen. Aus den Handlungen, die mit dem Gesetze übereinstimmend sind, entspringt endlich ein nachkommendes Gute, oder ein ruhiges Gewissen, so, wie aus den entgegengesetzten ein böses und nagendes Gewissen entsteht (§. 94. Schol.).

Jene, die sich der Tugend ergeben, untersuchen die Sittlichkeit der auszuübenden Handlung (§. 80. und 164.), und so handeln sie aus dem vorhergehenden Gewissen; hingegen reisset die lasterhaften Menschen die Leidenschaft und Gewohnheit dahin, diese belehret also erst der Erfolg, der Lehrmeister der Thörichten (§. 105. Sch.), hernach peiniget sie das nachherkommende Gewissen, welches eben darum so oft dem Vorhergehenden widerspricht. Ferner, ob demjenigen, der mich zu verletzen drohet, Uebels zu thun erlaubt sey, betrachtet das theoretische oder betrachtende Gewissen in den Schulen, wo aber einem, der eine kleine Unbilde streng zu rächen beschlossen hat, dort wirket das practische, oder gebietende Gewissen. Und Persius singt:

> Die Vernunft widersteht, und in das verschwiegene Ohr rufet sie, daß es nicht erlaubt sey, das zu thun, was einer durch seine Handlung verderben wird.
> (Satyr. V. v. 96.)

Den

Den Cicero tröstete das gute Gewissen nach der Verjagung des Catilina (Orat. Catil. III. §. 12.); hingegen konnte das unruhige und schuldige den Göttern und den Menschen feindliche Herz des Catilina nach der Ermordung seines Sohnes weder durch Wachen, noch durch Ruhe gestillet werden (Sallust. B. Catil. XV.). Es schreibt also Cicero sehr gründlich: das Gewissen hat eine sehr grose Macht, sowol über die Gerechten, als auch über die Lasterhaften, über jene, die nichts verschuldeten, daß sie sich nicht förchten, über die Lasterhaften, daß sie die verdiente Strafe immer vor ihren Augen schweben sehen (Cicero pro Mil. 23.). Eben dieses drückt Ovid vortreflich aus:

> Das sich selbst bewußte Herz, gleichwie es in jedem Busen schlägt, eben so fühlet es immer selbst Hofnung und Furcht über seine That.
>
> (Fast. I. 485.).

Weil aber das Herz der Freude und des Grams fähig ist; daher kömmt es, daß auch die göttlichen Schriftsteller das Gewissen in dem Herzen bestehen ließen (im 1. Buch der Könige XXIV. Cap. 6 V. und im 2. Buch der Kön. XXIV. Cap. 10. V. In der 1. Epist. Joh. III. Cap. 20. und 21. V.).

§. CC.

Alles, was oben bey der Zurechnung angemerket worden, das findet auch alhier bey dem Urtheile statt, daß es nemlich entweder irrig, oder wahr, oder falsch, wahrscheinlich, unwahrscheinlich, oder zweifelhaft sey (§. 178. folg.); dieses läßt sich auch auf das Gewissen anwenden, und daher alles dieses vorbemeldete von demselben behaupten. Denn auch der Begriff des Gesetzes oder der eigenen That, kann bald ein **wahrer**, oder **falscher**, und bald wieder ein **unzweifelhafter**, oder blos **muthmaslicher** Begriff seyn, nachdem sich dieser letztere entweder mehr der Wahrheit, oder der Falschheit zu näheren scheint (§. 178. folg.). Hieraus nimmt man ab, daß eben nicht alle Theile des Gewissens der Zurechnung unterliegen; sondern allein diejenigen, welche die schon unternommenen Handlungen angehen. Denn so lange ein Mensch die schon zunehmende Handlung erforscht; so rechnet sich derselbe noch nichts zu, sondern das geschieht erst alsdenn, wenn er die schon begangene That, und deren Folgen, seinem freyen Willkühre zumißt (§. 175.).

I. Das gute oder rechte Gewissen kann von der Vernunft nicht abgesondert werden, deshalben wird es auch frey genannt (§. 44.); dahingegen ist das irrige Gewissen am öftersten den Anmu-

thungen unterworfen, und eben darum wird es weniger frey, oder untergeordnet genannt (§. 141.), in welchem Verstande die Stoiker den Weisen allein für frey, und jeden Thörichten für einen Knecht hielten (Cicero Parad. V. II.). Gleichwie aber das Gewissen entweder in Ansehung des Gesetzes, oder in Ansehung der That, oder in der Schlußfolge (§. 178. Sch.) fehlet, eben so will es in Ansehung des Gesetzes, solches entweder nicht erkennen, oder es erdichtet sich selbst ein Gesetz, das nicht vorhanden ist. Im ersten Falle wird es ein weites, im zweyten ein ängstiges oder scrupulöses Gewissen, welche letztere Benennung von den spitzigen Sandsteinchen (scrupulo) hergeleitet worden, genannt (Servius ad Aen. VI. 238.). Die Scrupel, oder Zweifel entspringen von der Unwissenheit, wie zum Beispiele: wenn einer aus den Worten Christi: Ihr sollet nicht schwören (Matth. V. Cap. 33. V.), schließen wolte, daß alle Eidschwüre verboten sind. Dergleichen Scrupel aber müssen durch gründliche Ueberzeugung ausgerottet werden (Sieh Wolf Ph. pr. I. §. 421.). III. Einige halten das Gewissen und die Zurechnung für einerley (Köler Exerc. §. 382. und Daries I. J. univ. 249.), andere halten dafür, daß das Gewissen sich auf die eigenen, die Zurechnung aber auf fremde Handlungen beziehe (Heineccius Elem. J. N. I. §. 97. Burlamaque II. IX. §. 1.). Im übrigen kann der Begriff von der Zurechnung weder mit dem vorhergehenden Gewissen verbunden (§. 175.), noch von den nachherkommenden abgesondert werden; denn sehr oft

rechnen sich die Menschen ihre eigene Handlungen zu, und wie Juvenal schreibt:

Dieses ist die erste Rache, daß keinen Schuldigen sein eigenes Urtheil über sich selbst lossprícht, obschon die ungerechte Tödungen die trügliche Gunst des Richters überwindet.

(Sat. XIII. v. 2. folg.).

IV. Mit der Beobachtung der Gesetze ist die Vollkommenheit (§. 89.), die daraus entstehende Freude (§. 129.) und Glückseligkeit (§. 133.); hingegen mit Uebertretung derselben die Unvollkommenheit, Traurigkeit, und Unglückseligkeit (§. cit.) verbunden; folglich kann das gute Gewissen billig unter die Belohnungen, das Böse unter die Strafen gezählet werden §. 84. und 199.). Einen jeden peiniget wenigstens sein eigenes Laster, und macht ihn unsinnig, seine bösen Gedanken, das unglückliche Bewußtseyn einer schändlichen Handlung schrecken ihn, dieses sind der Lasterhaften beständige und tägliche Furien, die ihn quälen (Cicero pro Rosc. Amer. XXIV.).

§. CCI.

Das rechte Gewissen vergleichet die Handlungen mit dem wahren Gesetze, und spricht also das, was der Gesetzgeber selbst spricht (§. 198.); es ist

daher nicht zu zweifeln, daß wir seinem Antriebe folgen müssen. Wie aber, wenn das Urtheil von der Handlung falsch ist? wie groß wird dann seine Kraft zur Verbindlichkeit seyn? Ohne Zweifel gestehet jedermann, daß niemand das unterlassen müsse, wovon er dafür hält, daß es fälschlich befohlen sey; so, wie er nicht minder fehlen würde, wenn er das, was er fälschlich für verboten hält, begieng. Denn, ob es gleich unmöglich ist, daß irgend eine That einem Gesetze, das nicht ist, widerspreche; so sündiget gleichwol einer schon um deshalben, weil er den Willen zu sündigen bey sich nähret (§. 82.), und soviel an ihm liegt, vor der Uebertretung des Gesetzes keinen Scheu trägt (§. 164.).

I. Das natürliche Gesetz ist ursprünglich von Gotte (§. 100. Schol.); folglich widerspricht die Handlung dem göttlichen Gesetze, die der gesunden Vernunft zuwiderläuft, und so fällt die im verflossenen Jahrhunderte vielen so beliebte schädliche und abentheuerliche Meynung, welche der Philosophismus genannt wurde, zu Boden, daß es nemlich Sünden gebe, die zwar vor dem Gerichtsstande der gesunden Vernunft, nicht aber vor dem Gerichtsstande Gottes zugerechnet werden (Sieh Concinna App. Theol. Tom. II. Lib. III. Diss. 1. c. 10.). II. Weil die Schändlichkeit der Handlung nicht in der physischen Bewegung, sondern in der sittlichen besteht (§. 62.);

so handelt jener, der dafür hält, daß ein Gesetz vorhanden sey, und von selbigen abweichet, eben so mit bösen Gewissen, als wenn er im Urtheilen nicht gefehlet hätte, wohin sich der Ausspruch des Plutarchs schicket: Es ist nicht genug, daß jenes, was unternommen wird, ehrbar und gerecht sey; sondern es wird auch erfordert, daß eine feste und standhafte Ueberzeugung vorhanden sey, daß aus dieser die Handlung begangen werde, und daß das, was geschieht, darum geschehe, weil der Verstand überzeugt war, daß es geschehen müsse. (Timot. T. I. p. 238. edit. Wech.), welches der Apostel sehr gut erläutert: Wenn jemand, spricht er, ißet von einer Speise, die er verboten zu seyn, irrig glaubet; so ist er verdammt, weil er nicht aus den Glauben handelt, alles aber was nicht aus den Glauben, nemlich aus den Gewissen, geschieht, ist Sünde (an die Röm. XIV. Cap. 23. V.). Es ist also unbegreiflich, warum Heineccius ohne Unterschied läugnete, daß man dem irrigen Gewissen folgen müsse (El. J. N. I. 45.). Nur dieses ist offenbar, daß man die Wahrheit einer Sache dadurch, daß man sich auf das Gewissen beruft, noch nicht dargethan, weil dasselbe öfters irrig seyn kann.

§. CCII.

Aber darüber sind die Meynungen der Gelehrten nicht allerdings einig: wie es mit einem Gewissen beschaffen sey, das in der Muthmassung stehet, daß das, was in der Sache selbst unrecht ist, be-

fohlen, das hingegen, was in der That befohlen ist, verboten sey. Denn entweder gehorcht einer dem täuschenden Gewissen, und übertritt ein Gesetz, das uns ein gutes befiehlt, und ein Uebel wehrt; (§. 79.) oder, er handelt wider sein Gewissen, und sündigt ebenermaßen, weil er den Sinn, und das Bestreben verräth, einem Gesetze zuwider zu handeln (§. 201.). Hieraus leiten sie denn die Folgen ab, daß ein solcher Mensch stäts in die Nothwendigkeit gesetzt zu seyn scheine, auf die eine oder auf die andere Art zu sündigen, welches aber falsch ist. Denn entweder steht diesem Menschen ein unvermeidlicher Irrthum im Wege, so ist er unschuldig (§. 185.), oder sein Irrthum war von denen, die er hätte vermeiden können, und dann lag es in seinem Willkühre, den Irrthum abzulegen, und sich von der blos hypothetischen Nothwendigkeit zu sündigen eigenthätig zu befreyen.

I. Es ist eine gleiche ungereimtheit, alle Unwissenheit entschuldigen, oder alle Unwissenheit verwerfen: denn gleichwie derjenige, der aus seiner Schuld in Irrthume verharret, strafbar ist, eben so ist derjenige, der wider seinen Willen unwissend ist, von aller Schuld befreyet (§. 185.). Es war also der Beweisgrund des Critobolus (apud D. Hieronymum L. I. Dial. adv. Pelag. c. X.) grundfalsch: was ist doch das für eine Gerechtigkeit, spricht er, daß ich mit der Sünde des Irrthums behaftet seyn solle, an welchen das Gewissen

keine Schuld hat. Ich bin mir nicht bewust, daß ich gesündiget habe, und doch muß ich für eine Sache büßen, die ich nicht weis. Denn gesezt es nähret einer durch seine Nachlässigkeit den Irrthum: gesetzt er wollte gar nicht erkennen, was recht ist, damit er recht handelte (Ps. XXXV. 7.)? diese werden also durch die Worte des Weisen betroffen. Es ist ein Weg, der den Menschen gerad zu seyn scheinet, aber er führet zu dem Tode (Prov. XV. 25.). Anders wäre zu reden von einem Irrthume, dem nicht auszuweichen ist, denn einen für den Urheber einer That, der es nicht ist, zu erklären, dieses widerspricht der ganzen Lehre von der Zurechnung (§. 180.). Es hatten also jene, die vormals mit dem Luther (im 1. Buch Mosis im 1. Cap.) glaubten, daß in dem Menschen die rechte Vernunft ausgelöschet, und ihn der freye Wille benommen worden sey (§. 108. und §. 121. Sch.) keine Ursache auf die Scholastiker loszuziehen, welche lehrten, daß nur die unüberwindliche Unwißenheit entschuldige. Umsonst wird dawider eingewendet, daß, wenn man einmal die Verbindlichkeit dem irrigen Gewissen zu folgen festsetzet, öfters die Freyheit nicht zu sündigen entzogen würde. Allein niemand ist gezwungen zu sündigen, sondern jedermann ist verpflichtet einen Irrthum, dem man ausweichen kann, abzulegen, niemals aber den Willen die Gesetze zu übertreten, zu nähren. Obschon daher in dem neuen Bunde das Gesetz der Beschneidung aufgehoben war; so nennte doch der Apostel jenen, der sich zu selbigen verbunden zu seyn glaubte, einen Schuldner des ganzen Gesetzes. (V. ad Galat. 3).

§. CCIII.

§. CCIII.

Der sich in die Gefahr giebt zu sündigen,

handelt schon wider das Gesetz und bricht es (81. Sch. II. & §. 201.). Der also zweifelt, ob eine Handlung befohlen oder erlaubt sey, ist schuldig der Gefahr dadurch zu entgehen, daß er die Handlung begeht, so wie der, welcher an einer Handlung zweifelt, ob sie verboten oder erlaubt sey, sie aus eben der Ursach unterlassen muß. Denn thut er das, wovon er ungewiß ist, ob es nicht verboten sey, oder unterläßt er das, wozu er vielleicht verbunden seyn dürfte; so erhellet schon daraus, daß er die Ueberschreitung des Gesetzes nicht ganz vermeiden, sondern vielmehr seine Begierde der Tugend habe vorziehen wollen. Aeusert sich aber ein Zweifel über eine Handlung, ob sie nemlich geboten, oder verboten sey; so muß aus eben derselben Ursache der Entschluß zu handeln so lange verschoben bleiben, bis durch angeordnete Mühe der Zweifel gehoben, und diejenige Seite ergriffen worden, welche der Vernunft gemäß zu seyn das Ansehen wird erhalten haben.

Thomas ist der Meynung (Jur. Div. I. I. §. 59.) das zweifelnde Gewissen von den Scholastikern fälschlich erdichtet worden sey, weil der Zweifel kein Urtheil des Verstandes, sondern vielmehr eine Verschiebung des Urtheils ist. Allein

das ganze geht auf einen Wortstreit hinaus. Es urtheilt ja auch derjenige, der, ob er schon nicht entscheidet, dennoch erkläret, daß er noch nicht genug im klaren ist, in welcher Verfassung man anfänglich durch Beweißthümer aus der Sache selbst, hernach wenn es nothwendig ist, durch Beweisthümer, die von dem Ansehen hergeleitet werden, sich entweder überzeugen, und den Zweifel ablegen, oder sich auf jene Seite, welche erlaubt zu seyn scheinet, wenden; und so den sichern Theil wählen muß (Can. 12. X. de homic.). Aus dieser Ursache hielt der Apostel die Corinthier im Zweifel in Ansehung der Enthaltung von den Speisen, die den Götzen geopfert wurden (in I. Corinth. VIII.). Sollte aber ein Zweifel entstehen, ob etwas verboten, oder geboten sey, z. B. den der Verrätherey schuldigen Vater anklagen; so muß die Handlung unterdessen verschoben, und nach genauer Untersuchung jenes Zeugniß des Gewissens befolget werden, welches wahrscheinlicher zu seyn scheinet, daher sagt Cicero: befehlen jene sehr klug, die etwas zuthun verbieten, wovon du zweifelst, ob es billig oder unbillig sey; denn die Billigkeit leuchtet für sich selbst, der Zweifel hingegen verräth unbillige Gedanken (Offic. I. 9.). Es räth also Plin sehr bescheiden, woran du zweifelst, das thu nicht, (Ep. I. 18).

§. CCIV.

Hieraus folgt aber nicht, daß eben allemal nach unfehlbaren und untrüglichen Urtheilen zu ver-

verfahren sey, sondern es ist genug, wenn keine andere Gewißheit erlangt werden kann, daß man demjenigen folge, welches wahrscheinlich und erweislich ist; auf daß man nicht in die Nothwendigkeit gesetzt werde, oft gar unthätig zu bleiben, um deshalben, weil alle angewendete Bemühungen zur Gewißheit zu gelangen vergebens waren. Aber, man wird mir einwerfen, die Sache bleibt mit allen dem noch ungewiß, so lange die Wahrheit nicht dargethan worden; folglich ist es besser, die Handlung zu verschieben, als Gefahr zu laufen, unrecht zu handeln (§. 203.). Gleichwohl ist der Unterschied zwischen dem Zweifel und der Wahrscheinlichkeit zu groß, als daß es möglich wäre, ihn in der Länge zu verkennen. In einem zweifelhaften Falle hält das Gewissen die Gründe von beiden Seiten für gleich, und wird in einem Augenblick bald hin und hergetrieben, so, daß es zulezt selbst nicht weis, wo es hinaus soll: Im andern Falle hingegen erklärt sich das Gewissen schon auf die eine oder andere Seite, so daß es ihm scheint, daß, alles genau betrachtet, das eine dennoch eher, als das andere zu wählen sey. Wer also mit allem Fleisse, dessen er fähig war, nach der Wahrheit gestrebt, der hat nicht zu besorgen, für den Urheber seines eigenen unvermeidlichen Irrthums angesehen zu werden, wenn es ihm gleich an der zur Richtigkeit seiner Handlung

erfoderlichen gewissen Kenntniße gefehlt hat (§. 185.).

Der wahre Begriff den wir oben (§. 179.) von der Wahrscheinlichkeit gegeben, ist wohl zu bemerken, damit man nicht widrigenfalls in die gröbsten Irrthümer, die in dieser Sache an das Licht gebracht worden, verfalle. Es liegt in jeder Wahrscheinlichkeit ein gewisser Mangel der Kenntniß verborgen (§. cit.), der, in so weit man ihm ausweichen konnte, nicht wahrscheinlich ist. Die Wahrscheinlichkeit also erhält ihre Kraft dadurch, daß man nach angewendeten gebührenden, und hypothetischen (§. 194.) Fleiße zur Erläuterung des Urtheils von der Sittlichkeit einer besondern Handlung sich bestrebe, denn der dieses thut, ob er schon immer von den wahren abweichen kann; so ist es doch gewiß, daß er von aller Schuld befreyt, weil zu unmöglichen Dingen keine Verbindlichkeit vorhanden ist (§. 72.), und ihm die blos natürliche Schwäche nicht zugerechnet werden kann (§. 184.). Gesezt aber, es scheinet jemanden eine Meynung wahrscheinlich, weil er die gehörige Aufmerksamkeit, und andere Hilfsmittel zur Erreichung der Wahrheit anzuwenden unterlies, in diesem Falle hört schon alle Wahrscheinlichkeit auf, und entschuldiget den Handelnden im geringsten nicht. Es spricht zwar der Apostel denjenigen seelig, der sich selbst in dem nicht urtheilet, was er nicht für Gut hält (an d. Röm. im V. Cap. 22. V.). Er redet aber von jenem, der ein rechtes Gewissen hat, oder welches wenigstens mit einem unvermeidlichen Mangel der Kenntniß behaftet ist; denn derjenige

den ein Irrthum, dem er ausweichen konnte, täuschet, kann nicht umhin sich selbst zu verdammen, woraus zu schliessen, warum Daries aus einen unvermeidlichen Mangel der Kenntniß eine erlaubte Wahrscheinlichkeit, aus einem vermeidlichen, eine unerlaubte Wahrscheinlichkeit, hergeleitet hat (Obs. J. N. LVII. §. 1. sqq.), und warum man den Heineccius, der ohne allen Unterschied läugnet, daß das wahrscheinliche Gewissen von der Sünde entschuldige (El. J. N. I. §. 40. Sch.) nicht beyfallen könne. Und so verwarf billig Alexander der VIII. folgenden Satz: Es ist nicht erlaubt aus den wahrscheinlichen Meynungen die wahrscheinlichste anzunehmen.

§. CCV.

Aeuserte sich hingegen der Fall, daß der Wahrscheinlichkeiten mehr und weniger miteinander stritten, und dieselbe Handlung gleich aus wichtigen Beweggungsgründen erlaubt, und gleich wieder aus noch wichtigern unerlaubt zu seyn befunden würde, dann wäre es ohne Zweifel widersinnig, dem minder wahrscheinlichen Urtheile vor dem wahrscheinlichern Beyfall geben, und den Vorzug im Handlen einräumen zu wollen; denn auser dem daß wir stäts schuldig sind auf dem Wege zur Wahrheit fortzuschreiten, und es dem Endzwecke des Verstandes zuwider läuft, in der Erkenntniß

niß vorsätzlich zurückzuweichen (§. 29.); so ist es auch sonst unmöglich, daß in einem solchen Zustande der Zweifel von der Unzulässigkeit der Handlung jemals bey Seite gesetzet werde (§. 119. §. 204.). Ein solcher Mensch würde also unfehlbar sündigen, weil er nicht allein das, woran er zweifelt, ob es recht sey, begehen (§. 203.), sondern auch bey bessern Wissen und Fühlen den schlimmern Theil erwählen, und folglich seinem Gewissen gleichsam selbst Widerstand leisten würde.

Schon die Academiker, weil die Wahrheit öfters dem menschlichen Verstande undurchdringlich zu seyn scheinet, fühlten eine gewisse Wahrscheinlichkeit ein, nach welcher sie, als nach einer Richtschnur, ihre Handlungen einrichteten. Niemanden aber kam es in den Sinn, zu lehren, daß im Falle des Zusammenstosses zwoer wahrscheinlichen Meynungen, man der minder wahrscheinlichen Beyfall geben, und die wahrscheinlichere bey Seite setzen könne. Sie giengen vielmehr so weit, daß sie durch emsiges Untersuchen durch sagen, und hören, doch etwas heraus brachten, und gleichsam auspreßten, welches entweder wahr war, oder dem Wahren am nächsten kam. Damit sie hernach ohne Verletzung des Ansehens, was das Beste wäre, urtheilen könnten (Cicero Acad. Q. L. IV. Cap. III.). Daher kam es, daß sie lehrten: Es stehe dem Weisen zu, allen dem, was wahrscheinlich zu seyn scheinet, wenn nichts vorkömmt, was dieser Wahrscheinlichkeit zuwi-

der

der wäre, Beyfall zu geben (l. c. Cap. XXXI.), welches Cicero an einem andern Orte noch mehr erläutert. Unsere Academie spricht er: giebt uns eine grosse Freyheit, daß wir alles, was sich uns höchst wahrscheinlich zeiget, mit bestem Rechte vertheidigen können (Offic. III. c. 4.). Es schien zwar hernach den Sceptikern, die an aller Entdeckung der Wahrheit zweifelten, und alle Grade der Wahrscheinlichkeit gleich zu seyn glaubten, jede Wahrscheinlichkeit genug, um recht zu handeln (Sex. Empir. I. Pyrrhon. hypot. c. XXXII.). Allein auch unter diesen war keiner zu finden, der sichs einfallen lies, daß man das minder Wahrscheinliche dem Wahrscheinlichern vorziehen könne. Es ist daher billig zu bedauren, daß diese schädliche Lehre, welche Medina in den A. 1577 herausgegebenen Commentarn über den D. Thomas (I. 2. Q. XIX.) am ersten mit der Feder vertheidigte, nachmals so viele Anhänger gefunden habe. Wären sie doch nur auf die schöne Lehre des Cicero aufmerksam gewesen: Auch in den wichtigsten Dingen, sagt er, habe ich noch nichts festers und sichrers gefunden, was ich halten, oder wohin ich mein Urtheil leiten sollte, als das, was mir am wahrscheinlichsten zu seyn schien; da das Wahre selbst verborgen lag (Orat. in fin.).

§. CCVI.

Es ist über dieses bekannt, daß wie unserm Willen das Gute, also unserm Verstande das wahre

zum

zum Ziele gesezt ist. So wir also das mindere Gute, wofern es mit einem grössern Guten in Zusammenstoß geräth, Vergleichnißweise zum Uebel wird (§. 34.), so hört ebenfalls das Minderwahrscheinliche, wenn es mit dem Wahrscheinlichern verglichen wird, sogar auf wahrscheinlich zu seyn. Denn wer wird wol behaupten können, daß dasjenige noch wahrscheinlich sey, was von der Wahrheit weiter, als es sich derselben nähert, zurück weicht? Und wer wird den Mangel seiner Känntniß durch den Vorwand der natürlichen Gebrechlichkeit zu entschuldigen das Herz haben, der dem hellern Lichte, das vor ihm hergieng, zur Seite wich, um sich von dem dunklern leiten zu lassen? Eine Wage, die durch leichtere Gewichte herabgezogen wird, schwerere aber in die Höhe schleudert, ist verfälscht oder wenigstens verdorben. Ein Gewissen, das in zweifelhaften Fällen nicht durch die stärckern, sondern durch die schwächern Bewegungsgründe etwas zu thun angetrieben wird, solte das wohl ein ächtes Gewissen seyn (§. 32. Sch. §. 179.)?

So oft zwo Meynungen miteinander nicht übereinkommen; so ist es schon unmöglich, daß mehr als eine wahr sey. Man muß also beflieſſen seyn, die Wahrscheinlichste zu entdecken, und so viel möglich ist, sich dem zuverläſſigen Gewissen zu nähern, niemals aber die Sache bey dem blos wahrschein-

scheinlichen bewenden lassen, es wäre denn, daß man nicht weiter zur Wahrheit fortschreiten könnte: Sollte dem ungeachtet das Gewissen in Irrthum verfallen; so wäre es ein Irrthum, dem man nicht entgehen konnte, folglich von der Zurechnung befreyet. Dahingehen wenn einer dem minder wahrscheinlichen Gewissen folget, und dadurch in einen Irrthum geräth; so wird er vergebens die natürliche Schwachheit vorwenden, weil er den Weg, auf welchem ihm das Licht der Vernunft leichtete, nicht betreten wollte, sondern sich von Gewichten ziehen lies, die ihre Schwere schon verlohren hatten. Man nehme nur eine Wage, und lege in die linke Schale sieben, in die rechte acht Pfunde; so wird man bemerken, daß jene sieben Pfunde, welche, wenn sie allein wären, mit der linken Schale hinab sinken würden; durch die acht Pfunde aber gehoben, und hinaufgezogen werden. Die sieben Pfunde der linken Schale halten den andern sieben der rechten das Gleichwicht; es wirket also ganz allein das achte, welches, wenn die Wage nicht verfälscht ist, die Schale nothwendigerweise hinabziehen muß. Vergebens wird man mir mit P. la Croix (Th. Mor. L. I. n. 407.) einwenden, die Wagschale die das Uebergewicht hat, könne mit dem Finger hinabgedrücket werden. Denn dieses würde eben soviel seyn, als die Wage verfälschen, deren natürliche Eigenschaft ist, daß eine von beiden Schalen nicht anders, als durch das Uebergewicht hinabgedruckt wird, diejenigen aber, die mit mehrern, oder schwerern Gewichten beladen ist, erhält allzeit das Uebergewicht. Und eben dieses muß

der

der apostolischen Ermahnung gemäß die Form des rechten Gewissens seyn, daß ein jeder in seinem eigenen Sinn überflieſſe (an die Röm. im XIV. Cap. 5. V. Sieh auch Tyrs. Gonzalez S. J. Præp. Gen. Romæ 1694. von dem rechten Gebrauche der wahrscheinlichen Meynungen.).

§. CCVII.

Nun wollen wir die Gründe der entgegengesetzten Meynungen erwägen. I. Sagen sie, sey es erlaubt einer Meynung so lang sie nicht für falsch erkannt worden, zu folgen (§. 204.), daraus aber, daß die entgegengesetzte Meynung wahrscheinlicher schien, folge noch nicht, daß das Urtheil falsch sey (§. 179.): II. bestehe sogar die sittliche Freyheit so lange, als sie durch Gesetze nicht beschränkt sey (§. 85.). III. Wären keine Gesetze ohne zureichende Kundmachung zu gedenken (§. 72.), welche aber hier ganz fehle, wenn an ihrem Daseyn aus triftigen, das ist, wahrscheinlichen Gründen gezweifelt würde. IV. Setzen sie hinzu, im zweifelhaften Fällen sey beständig das gelindere vorzuziehen: V. Vertrüge es sich auch nicht wohl, mit dem Gewissen, daß ihm die schwere Last aufgelegt werde, stäts den stärkern Gründen nachzuforschen, und solche zu erwägen, und VI. sodann erst sich für das Sicherste zu erklären.

Dieses

Dieses sind die Grundpfeiler, auf welchen das ganze Lehrgebäude der Wahrscheinlichkeit ruhet, denn alles übrige Geschwätz, alle Betrugschlüsse und Wortspiele, welche die Probabilisten zur Verdunkelung einer von sich selbst klaren Sache ausgedacht, wird sich in kein kleines Buch bringen lassen. Um aber ihrer Lehre wenigstens einen Schein der Wahrscheinlichkeit zu geben, berufen sie sich auf folgende Rechtsregeln. In einem gleichen Rechtshandel muß man auf dem Besitzer, fürnehmlich Bedacht nehmen (L. 128. Dig. de R. J.). So oft die Auslegung der Freyheit zweifelhaft ist; so muß für die Freyheit gesprochen werden (L. 20. Dig. eod.). In undeutlichen und dunkeln Dingen ist das geringste zu befolgen (L. 9. Dig. eod.). In zweifelhaften Fällen ist allzeit das gelindere dem andern vorzuziehen (L. 56. Dig. eod.). So stellen sie den Gesetzgeber an die Stelle des Klägers, die Freyheit der Sache und das Gewissen an die Stelle des Richters; und wollen, daß der Richter ohngeachtet er nach genauer Untersuchung die Sache des Klägers wahrscheinlicher befand, dennoch den Beklagten oder den Schuldigen lossprechе. Sie schützen sich sogar mit dem was der Apostel befiehlt, daß jener, der isset, den der nicht isset, nicht richten soll (an die Röm. in XIV. Cap. z. V.), woraus sie den Schluß ziehen, daß aus zween sich widersprechenden Sätzen ein jeder sowohl der mehr, als auch der weniger wahrscheinlich, befolgt werden könne (S. Barth. Medina Coment. in l. 2. Q. XIX. art. VI. can. 3. auch Thom.

Sanchez Summa. L. I. c. 9. n. 13. und Ant. Terillus Tractat. de Consc. Q. XXIII. n. 48.).

§. CCVIII.

Hierwider haben wir mancherley zu erinnern, I. Ist es zwar nicht zu läugnen, daß eine minder wahrscheinliche Meynung für sich selbst eben nicht gewiß falsch genant werden könne, wenn sie aber mit einer wahrscheinlichern verglichen wird; so rückt sie gleichsam der Falschheit näher, und kann in diesem Zustande, ohne Gefahr zu sündigen, nicht mehr gut geheissen werden (§. 205.). II. Wird durch unsern Satz der sittlichen Freyheit, als welche blos von Handlungen von gleicher Güte zu verstehen ist, nichts entzogen (§. 78. §. 84.), dennoch aber keinesweges sich dahin erstrecken kann, daß sie jede Richtschnur sittlicher Handlungen verdrängen könnte (§. 64.). III. Kann niemand mit Grunde vorwenden, ihm sey das Gesetz nicht kund gemacht worden, da er zugleich gestehet, daß seyn Daseyn vielmehr behauptet, als dasselbe in Zweifel gezogen werden müsse. Ist es nicht erlaubt im Zweifel, da, wo von beiden Seiten gleiche Gründe vorwalten, eine Handlung als eine erlaubte, zu unternehmen (§. 203.), wie wird erst das, was wahrscheinlicher für verboten, als für erlaubt gehalten wird, zu thun erlaubt seyn?

Ein

Ein Urtheil, das nicht augenscheinlich gewiß (evidens) ist, kann entweder wahr oder falsch seyn; wenn es also ohne Unterschied erlaubt ist, all demjenigen anzuhangen, was nicht offenbar falsch ist, so kann auch die geringste Wahrscheinlichkeit schon der grösten vorgezogen werden, welches aber ungeräumt ist, daher der Satz: wenn wir nach dem wahrscheinlichen, sollte diese Wahrscheinlichkeit noch so gering seyn, wenn sie nur die Gränzen der Wahrscheinlichkeit nicht übersteiget, handeln; so handeln wir allzeit vernünftig, von Innocenz den XI. billig verworfen worden. Unmöglich darf die Sittenregel, daß wir uns der Wahrheit, in wieweit es möglich ist, nahen, ausser Acht gelassen werden, welche doch jene nicht anders, als verachten können, die ihre Handlungsfreyheit mit einer Meynung, die ihnen selbst weniger wahrscheinlich zu seyn scheinet, bedecken. Wer erstaunet nicht, daß Gott und die Freyheit vor dem Richterstuhle miteinander streiten; und Gott, ob schon für ihn die allerwichtigsten Gründe vorwalten, die gerechte Sache abgesprochen wird. Könnte schon jemand dieser abentheuerlichen Ungereihmtheit einigermassen Beyfall geben; so ist dennoch zu bewundern, daß die Probabilisten für ihre sogenannte reflexe Lehre selbst aus den römischen Rechtsregeln Gründe zu ziehen, sich getraueten. Sie bemerkten nicht, daß die Regel 128. Dig de R. J. in ungleicher, nicht in gleicher Sache den Besitzer vorziehe; Denn wenn der Besitzer schwächere Gründe für sich hat; so ist es bekannt, daß ihn sein Gegner mit stärkern Gründen überwinde (L. 9. §. 4. Dig. de publ. in rem, act. L. 6.

§. 11. Dig. quæ in Fraud ered.). Ferne geben wir zwar zu, daß im zweifel für die Freyheit gesprochen werden müße, welche ein angebohrnes in der Gleichheit der Menschen gegründetes Recht ist (§. 140.). Gleichwie aber diese Freyheit in Ansehung Gottes, dem alle Geschöpfe nothwendigerweise unterworfen sind (§. 141.), aufhöret; eben so werden auch die Römer selbst nicht in einem zweifelhaften Falle den Sohn von der Gewalt des Vaters freygesprochen haben. Denn nur die Freyheit, aber nicht die Ausgelassenheit verdienet, begünstiget zu werden. Nicht viel besser schützet sie (L. 9. Dig. de R. J.). Denn obschon Ulpian daselbst sagt: daß im Zweifel das Gelindere immer vorzuziehen sey; so sagt er doch nicht, daß das geringste Licht dem grössern vorzuziehen; sondern wie er sich arderswo erkläret (L. 200. Dig. eod.). Dasjenige, was am wenigsten Bosheit in sich enthält, zu wählen sey. Was ist aber von der Bosheit mehr entfernt, als das Gesetz, dessen Daseyn einem wahrscheinlicher scheinet, beobachten, oder der von weniger Gründen unterstützten Freyheit zu folgen? Es ist also übel gethan, die Gesetze auf diese Weise zu schänden, und die Unerfahrnen mit dem vom ihren ganzen Systeme abgerissenen Bruchstücken zu täuschen; weil es sehr unanständig ist, ohne Kenntniß des ganzen Gesetzes, aus einem kleinen Theil über dasselbe ein Urtheil fällen wolle (L. 17. Dig. de LL.).

§. CCCCIX.

§. CCIX.

Ungeachtet wir übrigens IV) gerne gestehen, daß im Zweifel das Gelindere immer vorzuziehen sey; so sind wir deswegen doch nicht gesinnet, den Satz zuzulassen; daß es erlaubt sey: ein zweifelhaftes Gesetz auser aller Acht zu setzen, oder für ganz nichts zu halten (§. 203.); sondern es ist der angeführte Rechtsspruch nur dahin anwendbar, daß nicht jemand zweifelhafte Gesetze für gewiß anzusehen, und einem nach Sachen zu bestrafen oder ein Geschäft zu entkräften gedenke, durch denselben wird also, wie man sieht, vielmehr der Ungebundenheit im Handeln gewehrt, als daß die Bande der Gesetze durch ihn aufgelassen werden sollten. Düncket es aber jemanden V.) daß die Pflicht, das Gesetz nach Möglichkeit erforschen zu mühsam wäre; so würde keine so große Unwissenheit, welche unter diesem Vorwande sich nicht entschuldigen lies, erdacht werden können. VI.) Da übrigens ein Urtheil nimmermehr das wahrscheinlichere seyn kann, es sey dann zugleich vor der Gefahr der Falschheit das Sicherste; so ist offenbar, daß die Gewissen ewigen, und dazu eitlen Scrupeln, wenn einer vielleicht eine minder wahrscheinliche Meynung annehmen müste, weil er fühlte, daß sie vor der Gefahr nicht recht zu handeln, mehr als eine andere sicherte, ausgesetzet seyn würden.

Setzen wir einer, der ein Testament gemacht, hätte seinem Erben den Befehl eine Leibeigene; sobald sie einen Knaben gebähret, frey zu entlassen gegeben; diese aber hätte auf einmal einen Knaben, und ein Mädchen gebohren, so, daß es zweifelhaft wäre, welches von beiden zum ersten an das Taglicht gekammen, in diesem Falle sagte der Rechtsgelehrte Cajus: daß in zweifelhaften Fällen das Gelindere zu wählen sey; folglich daß der Leibeigenen die Freyheit zu ertheilen wäre, weil sie vermuthlich den Knaben am ersten gebahr (L. 10. §. 1. Dig. de reb. dub.). Woher auch das angegebene Gesetz (L. 56. de R. J.) genommen worden ist. Es wird also der Erb von dem Gesetze des Testirenden nicht befreyet; sondern ungeachtet der Zweifelhaftigkeit des Erfolgers, wird vielmehr die befohlene Freylassung der Leibeigenen, als die zugelassene Zurückhaltung derselben vorgeschrieben. Hier mögen unsere Gegner widerum sehen, wie unschicklich sie das Ansehen der römischen Gesetze mißbrauchen, dächten sie lieber, das eben diese heidnischen Rechtsgelehrten vermittelst des natürlichen Lichtes der Vernunft einsahen, daß in dunklen Sachen auf das zu sehen sey, was wahrscheinlicher ist, oder was gemeiniglich zu geschehen pflegt (L. 114. Dig. de R. J.). Es ist auch nach unsern Grundsätzen nicht beschwerlich, dem Gesetze nachzuspüren: denn was erweislicher, und wahrscheinlicher ist, zeiget sich von sich selbst. Weil aber keine Wahrscheinlichkeit anders zu finden sey, als in Ansehung unsers Verstandes; so ist klar, daß dieselbe nicht blos von fremden Urtheile entstehe, denn

unge-

ungeachtet es am öfterſten nutzbar iſt, die Meynungen anderer auszuforſchen; ſo muß man doch, wie Cicero weislich erinnert, nicht ſowol auf die Vorgänger im Diſputiren, als auf die Gründe der Vernunft ſehen (N. D. I. 5.). Wenn alſo jemand mit gehörigen Hilfsmitteln unterſtützet, die Sache emſig, und ohne Leidenſchaft erwogen, und jenes weniger wahrſcheinlicher zu ſeyn befunden, was andere für wahrſcheinlicher halten: ſo kann er ſeiner Meinung beypflichten; wohin der Apoſtel ſah, als er nicht wollte, daß einer den anderen wegen Unterſchied der Speiſen verdamme. Denn ein anderer, ſpricht er: urtheilet zwiſchen den Tag, ein anderer aber urtheilet über jeden Tag, (an die Röm. im XIV. Cap. 5. V.). Was aber die bekannte Rechtsregel: In zweifelhaften Fällen iſt das Sichere zu erwählen (§. 203. Sch.) betrift; ſo iſt ſie zwar wahr, es ſey dann daß der Zweifel durch das Uebergewicht der Gründe gehoben, und das weniger ſichere Urtheil für wahrſcheinlicher erkannt würde. Wenn alſo in obgedachten Falle das Vermächtniß der Freyheit im Teſtamente ausgeſtrichen wäre, ob es ſchon nicht gewiß iſt, daß der Teſtirende ſeine Willensmeinung verändert hat; ſo würde es doch ſicherer ſeyn, daß die Leibeigene nach Gebährung eines Knaben freygelaſſen würde; dennoch würde ſie mit Recht zurückgehalten werden können, weil es wahrſcheinlicher iſt, daß das Vermächtniß der Freyheit aufgehoben worden ſey, auch beides, ſowohl die Leibeigenen freylaſſen, oder nicht freylaſſen; bey ſo geſtalten Sachen gut und ſicher ſeyn kann. Allein das ihr die Freyheit vermacht worden,

und zugleich nicht vermacht worden sey, dieses beides kann nicht zugleich wahr und nicht wahr seyn. Endlich geschieht es auch öfters, das jenes, was allgemeinen genommen sicher ist, im sonderbaren weniger sicher wird, wie zum Beyspiele: daß die jüngere Witwen nicht heurathen sollen, (I. Timoth. V. 14.).

§. CCX.

Nun bleibt uns nur noch zu erklären übrig: was wir durch ein schlafendes Gewissen, und was wir durch ein aufgewachtes verstehen. So wie nemlich im Schlafe alle Vernunftschlüsse aufhören; heißt es auch vom Gewissen, daß es schlummern, wenn Leute, die ganz ihren Affecten frohnen, und von den Sinnen, und der Einbildungskraft beherrscht werden, und es gänzlich nicht ihre Sorgen seyn lassen, ob auch eine Handlung recht oder unrecht sey. Gleichwohl geschieht es zum öftern, daß selbes erwacht, da nemlich die mit den Uebertretungen nothwendig verbundenen Uebel den Sünder ängstigen, und ihn nagen, bis endlich das Gewissen durch die lange Gewohnheit zu sündigen verhärtet, und allmächlich stumpf und Gefühllos wird.

Von dem schlafenden Gewissen thut der Apostel (in der I an die Corinther in XI. Cap. 30 V.) Meldung

dung. Darum, sagt er: Giebt es unter euch viele Kranke und Schwache, und viele schlafen. Ferner in der I. an die Tessalonier im V. Cap. 6. V. Lasset uns also nicht schlafen, wie die übrigen, sondern lasset uns erwachen, und nüchtern seyn. Woraus abgenommen werden kann, in welchem Verstande der Mensch, ob er schon ein Vermögen von der Sittlichkeit seiner Handlung zu urtheilen besizt, dennoch ein Mensch ohne Gewissen genennt werden könne. Ein heftiges Beyspiel vom erwachenden Gewissen giebt David, als er von dem Propheten Natan seiner Laster halben ermahnet, ausrufte: Ich habe wider den Herrn gesündiget (im II. Buch der Könige im XII. Cap. in 13. V.). Endlich ist das Gewissen der Lasterhaften erhärtet, und wie Paulus (I. Tim. IV. 2.) sagt: gebrandmarket, die wenn sie in die Tiefe gerathen, alles verachten; denn ihr thörrichtes Herz ist verfinstert (an die Röm. im I. Cap. 21. V.). Dieses mag unterdeßen unserem Endzwecke gemäß, alhier genug von dem gesagt seyn. Das übrige, und fürnemlich, wie nemlich das Gewissen zu bewahren, zu erwecken, und zu heilen sey, gehört zu andern Wissenschaften.

Sechstes Capitel.

Von

der Eintheilung des natürlichen Rechts, und seinem mannigfaltigen Gebrauche.

§. CCXI.

Nachdem wir die Lehre von der Zurechnung und dem Gewissen ausführlich abgehandelt haben; so haben wir nunmehr zuförderst auf die Vortreflichkeit und auf den Gebrauch des natürlichen Rechtes, und auf dessen Theilen, woraus dasselbe bestehet, zu sehen. Gleich Anfangs fällt uns hier eine neue Bedeutung des Wortes **Recht** auf, welches bald das System oder den Inbegriff der Verbindlichkeiten und Gesetze (§. 60. Sch.), bald die Kunst des Guten und Billigen selbst anzeigt. Dieses ist die Kunst, welche wir als Wissenschaft betrachtet, im activen Verstande Rechtsge-

gelehrtheit nennen, und so erklären: die Uebung, Verbindlichkeiten, Gesetze, und Rechte zu erweisen, und darauf die vorkommenden Fälle anzuwenden: von welcher Erklärung ein Theil zur Theorie, der andere zur Praxis gehört (§. 199.).

Man muß die Gesetze, um sie beobachten zu können, kennen (§. 80.), in der Beobachtung der Gesetze aber besteht die Gerechtigkeit (§. 165.), und diese ist endlich der eigentliche Zweck der Rechtsgelehrtheit (§. 57.). Da die Wissenschaften und Künste von der Materie, mit der sie sich beschäftigen, ihren Namen erhalten, so bemerket Ulpian ganz wol, daß, weil die Gerechtigkeit eigentlich von dem Worte Recht herkömmt (§. 84.), derjenige, welcher die Rechte studirt, zuerst wissen soll, wo das Wort Recht herkömmt: Es stammet aber, sagt derselbe, das Wort Recht von dem Worte Gerechtigkeit ab; denn das Recht ist, wie Celsus schön erkläret, die Kunst des Guten und Billigen (L. I. pr. Dig. de I. & I.). Gleichwie man aber eine innerliche freye Handlung ohne eine äuserliche begreift (§. 36. und 46.); so kann auch einer die Wissenschaft des Rechts inne haben, wenn er auch noch nicht die Rechtsgelehrtheit versteht, welche hingegen immer eine gründliche Känntniß der Gesetze voraussetzt. Richtig ist es, daß jede Gelehrtheit eine Fähigkeit, das wol und vernünftig Ueberdachte recht auszuführen sey. Daher besteht auch die Rechtsgelehrtheit in der Fähigkeit, sowol die

geschehenen, als auch künftigen Handlungen nach der Richtschnur der Gesetze anzuwenden, und die Rechte zu entwickeln. Es erhellet also hieraus, daß einige unserer Wissenschaft zu enge Schranken setzen, welche sie mit dem Köler (Exerc. J. N. §. 395.), als die Uebung zuzurechnen erklären, weil die Rechtsgelehrtheit überhaupt nicht nur zum Zurechnen, oder auch zum Beurtheilen des Verdienstes einer schon begangenen That, sondern auch, wie Cicero (de Orat. I. 48. und pro Muræn. IX.) bemerkt, zum Antworten, Vertreten, Warnen, und Schreiben, auch selbst zu Einführung neuer Gesetze gehört; daher sie auch entweder gerichtlich, oder berathschlagend, oder euremätisch, oder gesetzgebend genannt wird. Uebrigens haben wir gesagt, daß nicht die Gesetze auf die Fälle, sondern die vorkommenden Fälle auf die Gesetze anzuwenden seyn. Denn nicht jeder darf sich selbst ein schickliches Gesetz machen, sondern er muß vielmehr seine Sitten nach den Gesetzen einrichten (Livius L. III. C. 20.).

§. CCXII.

Daher wird diejenige Känntniß von Gesetzen und Verbindlichkeiten, das man nur aus der Erfahrung und dem Gebrauche schöpft, wenn es auch ganz zur Entscheidung einzelner Fälle hinreicht (§. 112. und 121.), nicht die Rechtsgelehrtheit, aber wol die Routine in den Rechten genannt; denn

jene

jene kann nicht ohne Fertigkeit im Erweisen begriffen werden (§. 211.). Wir wissen übrigens, daß die Natur des Erweises darin bestehe, daß er auf gewiße und unzweifelhafte Grundsätze gesetzet werde, daß die Schlußfolge in gehöriger Verbindung abgeleitet, und die Verbindung der Grundsätze mit den Folgen eingesehen werde. So ist es also ganz klar, was für ein Unterschied zwischen Rechtserfahrenheit, Rechtskunde, und Rechtsgelehrtheit sey.

Der Rechtserfahrne stützt sich auf ein durch die Sinne entstandenes anschauendes Urtheil mehr, als auf jenes, das wir durch Vernunftschlüsse herausbringen, und soweit haben die römischen Rechtsgelehrten nicht nur den Menschen, sondern auch den Thieren im natürlichen Rechte eine Erfahrung beygelegt (L. 1. §. 3. de I. & I.). Ein Rechtskündiger aber ist nur der, welcher die Ursachen der Gesetze einzusehen, und sie zu erklären vermag (Cicero Offic I. 5.), und der, so zu sagen, nicht nur klar einsieht, daß man den Endzwecken der Dinge gemäß leben, und sein Leben erhalten müsse, sondern das auch deutlich nachforscht, warum der Selbstmord den Endzwecken der Dinge widerstrebe (§. 112. Sch.), der endlich die Grundsätze, aus welchen jeder Theil fließt, so einsieht, daß er leicht allezeit einen neuen Streit und Rechtshandel zu entscheiden vermag. Denn wer wird alle besondern Fälle wissen, oder den Codex inne haben. Daher sagt

auch

auch Cicero sehr schön: daß es Unwissenheit und Ungelehrtheit verrathe, wenn man das, was unter einem begriffen wird, ins Unendliche zertheilt (de LL. II. 19.). Wer endlich auf die vollkommen begriffenen Gesetze und Rechte die Vorfälle anzuwenden weis, verdient den Namen des Rechtsgelehrten. Der die Worte der Gesetze innehat, aber nicht ihren Sinn (L. 17. Dig. de Legibus), ist ein Wortkrämer, Legulejus (Cicero I. 55.): wendet einer hingegen die Rechtskunde übel an, und misbraucht er sie; so ist er ein Rabulist (Ebenders. Orat. XV.). Denn die Wissenschaft, welche sich von der Gerechtigkeit trennt, ist vielmehr Spitzfindigkeit, als Weisheit (Ebenders. Offic. I. 19.).

§. CCXIII.

Aus den verschiedenen Sammlungen von Gesetzen, sind eben soviele Gattungen von Rechtsgelehrtheit entstanden. Denn, wie die Verbindlichkeiten und Gesetze in göttliche und menschliche, die göttlichen wieder in natürliche und eingesetzte, die menschlichen endlich in viele andere Gattungen eingetheilet werden; so wird auch (§. 89.) die Rechtsgelehrtheit in die **göttliche** und **menschliche**, die göttliche in die **natürliche** und **eingesetzte**, die menschliche in soviele neue Theile, als es verschiedene Sammlungen von Gesetzen giebt,

abgetheilt. Woraus man hinlänglich abnehmen kann, warum die Alten die Rechtsgelehrtheit überhaupt so erklärten: daß sie die Känntniß der göttlichen und menschlichen Dinge, die Wissenschaft des Rechts und Unrechts sey (L. 10. §. 2. Dig. de I. & I.).

Es ist auch keine Ursache vorhanden, warum diese Erklärung mehr der Pralerey, und der Pracht, als des Gebrauches wegen gemacht zu seyn scheinen solte (Ant. Muratori de Nævis Jurispr. C. I.). Denn mehrere von den alten Weisen haben die Philosophie die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge genannt (Cicero Offic. I. 44. und II. 2.). Sie dachten auch ganz weislich, daß man die Rechtsgelehrtheit aus der innersten Philosophie schöpfen müsse (Ebenders. de LL. I. 5.). Die Rechtsgelehrtheit unterscheidet sich aber hinlänglich von allen andern Wissenschaften durch die nachfolgenden Worte: die Wissenschaft des Rechts und Unrechts, das heißt, des Billigen und Guten, und dann des Unbilligen und Bösen. Daß das Recht hier im weitern Verstande genommen werde, solches erhellet aus dem, weil man von den Rechtsgelehrten sagte: daß sie der Gerechtigkeit obliegen, die Känntniß des Guten und Billigen bekennen, das Billige von dem Unbilligen absondern, das Erlaubte von dem Unerlaubten trennen, und eine wahre, nicht eine verstellte Philosophie besitzen (L. 1. §. 1. Dig. de I. & I.), und überdieses wird unter die Gebote des

Rech-

Rechtes nicht nur jenes, den andern nicht zu verletzen, jedem das Seinige zukommen zu lassen, sondern auch dieses, ehrbar zu leben, gerechnet (L. 10. §. 1. Dig. de I. & I.). Ob aber wol die menschlichen Gesetze oft keine unbedingte apodictische Gewisheit haben; so ist es doch genug, daß sie sich auf eine bedingte Gewisheit gründen, um ihnen das Wort Wissenschaft im weitläuftigern Verstande zueignen zu können (S. Gunner ad Daries §. 30.).

§. CCXIV.

Aus diesem ist es ganz einleuchtend, daß die natürliche Rechtsgelehrtheit in ihrem ganzen Umfange betrachtet, **eine Fertigkeit sey, die natürlichen Verbindlichkeiten, Gesetze, und Rechte zu erweisen, und die vorkommenden Fälle darauf anzuwenden**, daß sie sich daher auf alle Pflichten erstrecke, zu welchen wir Gotte, uns selbst, und andern verbunden zu seyn, durch Anwendung der Vernunft allein begreifen (§. 162.). Denn, obschon einige unserer Wissenschaft so enge Schranken setzen, daß dem Rechte der Natur nichts, als was auf die Verletzung, und auf die Injurie gegen einen andern abzielt, widerstrebe; so scheinen mir doch diese von dem Wege der Alten abzugehen, und ohne zureichenden Grunde

gegen diese Wissenschaft, Mistrauen und Abneigung einflösen zu wollen.

Erst kürzlich haben wir gesehen (§. 213. Sch.), daß die römischen Rechtsgelehrten nicht nur der Käntniß des Gerechten, sondern auch des Guten, und Billigen obgelegen, und unter die Sittenregeln vorzüglich die Ehrbarkeit des Lebens gerechnet haben. Und darauf haben sie selbst aus jenem Rechte, das allen Menschen gemein ist, und die Natur unter allen Menschen festgesetzt hat (L. 9. Dig. de I. & I.), die Pflichten gegen Gott als ein Beispiel vorgestellet (L. 2. Dig. ebendas.). Ich verstehe also nicht, wie die neuen Lehrer des Naturrechts diesen Theil der Pflichten übergehen können; denn es ist ihre Schuldigkeit, wie Cicero sagt, das Bild des wahren Rechtes, und der ächten Gerechtigkeit fest und ausgedrückt zu behalten, und sich nicht eines Schattens, oder Bildes zu bedienen (Offic. III. 17.). Er wußte aber gar wol, daß die Frömmigkeit nichts, als die Gerechtigkeit gegen Gott sey (N. D. I. 2. & Fin. IV. 5.); daher hat er nicht nur die Zurücknehmung seines Guten von dem Fremden, sondern auch die Verehrung und den Dienst Gottes zum Rechte der Natur gezählt (Invent. II. 22. und 52.). Die Strafgebote und Sanctionen der Menschen erstrecken sich nur auf äuserliche Handlungen (§. 197. Sch.). Allein, wie auch Cicero bemerkt, anders werden durch die Gesetze (nemlich durch die menschlichen), anders durch die Philosophen den tückischen Spitzfindigkeiten Hinderniße in den Weg gelegt, die Ge-

setze, in wie weit sie uns die Hände binden, die Philosophen, in wie weit sie uns durch Gründe und Verstand überführen können (Offic. III. 17.); daher können also die innerlichen Gesetze von dem unbedingten Systeme des Naturrechts nicht getrennet werden, wie schon vorlängst der berühmte Leibniz beobachtet hat: Allein, spricht er, da die innerlichen Rechte und Verbindlichkeiten, so wie auch die Sünden gegen Gott, und die rechten Handlungen von der Natur selbst, wie niemand läugnet, festgesetzt werden; wo sollen diese Theile des Rechts und der Gerechtigkeit anders, als in der Wissenschaft des Naturrechts abgehandelt werden? ausgenommen, es findet irgend einer eine allgemeine Rechtsgelehrtheit auf, welche das Naturrecht nicht nur in Ansehung des Menschen, sondern auch in Ansehung Gottes in sich faßt, welches aber, wie jeder einsieht, unnütz und überflüssig seyn würde (Epist. Cens. ad Puffend. §. XI.).

§. CCXV.

Wer solte denn über solche Leute nicht aufgebracht werden, welche alles Fromme, Ehrbare, und Billige aus dem Naturrechte verdrängen wollen? Wenn sie sagen, daß sie diese Pflichten zwar erkennen, daß aber ihre Behandlung in eine andere

re Wissenschaft gehöre; fühlen sie denn nicht, daß sie den gemeinen Redegebrauch nicht verstehen, und daß sie auf diese Art unserer Wissenschaft ihren schönsten Theil rauben?

Daß Geitz, Stolz, Müßiggang, Trunkenheit, und Wollust zwar von andern Sittenregeln abweichen, aber nach dem Rechte der Natur erlaubt seyn, lehrte Schmaus (Syst. J. N. C. I. §. 12. und C. II. §. 10.). Allein, um soviel thörichter und befremdender, weil selbst Hobbes erkannte, daß die Lehre der natürlichen Gesetze auch die innerlichen Handlungen in sich begreife (de Civ. III. 27. und IV. 20.), und die meisten Tugenden, die den obigen Lastern entgegengesetzt sind, seinem Systeme der natürlichen Rechtsgelehrtheit einverleibet hat (Cap. III. §. 9. 10. 13. 25. und 31.). Unstreitig erstreckt sich jede Bedeutung des Rechts weiter (§. 84.), als daß das natürliche Recht, welches göttlich ist (§. 89.), sich in so enge Schranken einschränken lies. Wir haben auch oben bewiesen, daß uns kein Recht, kein sittliches Vermögen zu demjenigen, was wider die guten Sitten ist, eigentlich zustehen könne (§. 85.).

§. CCXVI.

Der wahre Gottesdienst ist gewiß der Grund aller Pflichten (§. 59.), wer diesen Theil der

natürlichen Rechtsgelehrtheit übergeht, kann weder die Lehre von dem Zusammenstoße der Gesetze (§. 88.), noch die Kraft eines Eidschwures zur Bejahung einer Rede verstehen, noch endlich für das Gesetz, einen andern nicht zu verletzen, eine hinlängliche Verbindlichkeit finden. Was die Pflichten gegen uns selbst anbelangt; so sind sie so beschaffen, daß sie an sich selbst von den Pflichten gegen andere nicht unterschieden sind, ja selbst diese von jenen das größte Licht erlangen (§. 115. Sch.). Die unvollkommenen Pflichten sind endlich deswegen alhier zu erwehnen, damit man daraus die vollkommenen leichter verstehe.

Die Gegner wenden ein, a) daß die Eintheilung der Lehren willkührlich sey, daß man daher in der natürlichen Rechtsgelehrtheit, entweder alle Gesetze, oder nur die vollkommenen und zwingenden erläutern könne (Barbeyrac in not. ad epist. censor. Leibnitii §. XI.). b) Daß diese letztere Art selbst dem Hugo Groot, dem ersten Baumeister unserer Kunst, in seinem Werke vom Rechte des Krieges und des Friedens, gefällig gewesen, und c) daß man diese Art beybehalten müsse, damit das Recht der Natur nicht vergebens mit andern moralischen Lehren vermischt werde (Gunner ad Daries I. J. Univ. præcogn. §. 38.). Allein a) ob es schon in eines jeden Lehrers Willkühre beruht, ob und welchen Theil der natürlichen Rechtsgelehrtheit er behandeln wolle; so ist doch dieses widersinnig, daß

je-

jene, welche die ganze Wissenschaft vortragen solten, den vorzüglichsten Theil und deren Grundfeste absondern (§. 197.). Wie darf man aber die Pflichten gegen Gott verhehlen? da doch, wenn die Frömmigkeit gegen Gott weg ist, alle Treue, aller Glauben die Gesellschaft des menschlichen Geschlechts, und die einzige vortreflichste Tugend, die Gerechtigkeit, aufhört (Cicero N. D. I. 2.). Was den Hugo Groot b) anbelangt; so hat derselbe nicht sowol die Rechte der Menschen, als die Rechte der Völker in eine Kunstgestalt bringen wollen (de J. B. & P. prol. §. 1. und 32.). Er hat aber auch öfters erklärt, daß das Recht der Natur nicht nur das, was die erfüllende Gerechtigkeit (expletrix) befiehlt, sondern auch die Ausübungen anderer Tugenden enthalten (Proleg. §. 9. 41. und L. II. C. I. §. 9. n. 1.), worüber ihn Cocceji l. l. c. c.) ohne Grund tadelt. Warum endlich c) aus dieser Lehrart keine Verwirrung zu befürchten sey, wird aus dem bald nachfolgenden erhellen. Diese einzige Beobachtung mag uns hinlänglich seyn, daß auch Puffendorf, Köler, Heineccius, Wolf, Daries und andere mehr, die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und sowol die vollkommenen, als auch unvollkommenen Pflichten gegen andere in der natürlichen Rechtsgelehrtheit, worunter auch einige von ihnen die übrigen moralischen Wissenschaften jede insbesondere vorgetragen, abgehandelt haben.

§. CCXVII.

Der Zustand, in welchem mehrere mit vereinbarten Kräften nach einem gemeinschaftlichen Endzwecke zu streben verbunden werden, wird eine **Gesellschaft** überhaupt genannt. Sie ist entweder **unbedingt**, wenn sie einzig und allein von der Natur der Menschen abhängt, wenn alle Mitglieder derselben insgesammt zum höchsten Endzwecke der Erschaffung nemlich, der Verherrlichung des göttlichen Ruhmes verewiget sind (§. 59.), oder **bedingt** (hypothetisch), wenn sie von einer zur Vergesellschaftung hinzugekommenen That zugleich mit abhängt (§. 136.). Jene ist die **allgemeine**, diese aber nur eine **besondere** Gesellschaft (ebendaselbst).

Der Bauer und die Ochsen haben das Ackern, der Jäger und die Hunde den Fang des Wildprets zu ihrem Zwecke, weil aber die unvernünftigen Thiere keines Endzwecks (§. 57.), und keiner moralischen Verbindlichkeit fähig sind (§. 71.); so kann man von ihnen keineswegs sagen, daß sie in einer Gesellschaft seyn. Was die allgemeine Gesellschaft betrifft, diese haben nicht nur die heidnischen Philosophen (Cicero Offic. I. 4.) und die Rechtsgelehrten (L. 3. Dig. de I. & I.); sondern auch die christlichen Lehrer anerkannt (Lactanz Inst. VI. C. 10.); jedoch hält Cocceji (Diss. proem. I. ad Grot.) dieses für eine böse Erdichtung der

Stoi-

Stoiker, welche die Urheber der Natur mit diesem All vermischten, und die menschlichen Seeeln sogar für Theilchen der Gottheit hielten. Gleich, als ob man eine jede Wahrheit verwerfen müße, weil sie ein anderer durch einen falschen Grundsatz entdeckt hat. Auch wir haben oben (§. 8. u. 56.) der bösen und falschen Meynung der Stoa erwähnet; es fällt uns aber niemals ein, um deshalben die Vergesellschaftung der Menschen in Zweifel zu ziehen, welche aus der einem jeden angebohrnen Verbindlichkeit, sich einander zu vervollkommenen, und mit vereinharten Kräften den letzten Endzweck zu erreichen, bewiesen wird. Vornemlich stimmt mit uns Livius überein: Wir haben, sagt er, mit den Falisciern keine Gesellschaft, die von Menschen durch Vertrag gemacht, sondern jene, welche uns von Natur angebohren ist, haben wir beide, und werden sie immer haben (L. V. C. 27.).

§. CCXVIII.

Die Verbindlichkeiten und Gesetze, welche den einzelnen für sich allein, oder auch im Stande der unbedingten Gesellschaft betrachteten Menschen betreffen, werden in der blos natürlichen, oder allgemeinen gesellschaftlichen Rechtsgelehrtheit, oder in der Ethik des Naturrechts; welche aber die hypothetische Gesellschaft betreffen, werden in der im strengern Verstande genommenen gesellschaftli-

chen natürlichen Rechtsgelehrtheit abgehandelt. Daher begreift der erste Theil die Pflichten des ohne alle, oder doch wenigstens ohne gesellschaftliche Verbindung betrachteten Menschen, der zweyte Theil aber enthält die Pflichten des Menschen, als Mitgliedes der Gesellschaft im strengem Verstande, das ist, seine hypothetischen Pflichten.

Hugo Groot hat mit dem Cicero (Offic. III. 16.) den unbedingten gesellschaftlichen Stand gemeynt, wenn er schreibt: man erkenne aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem natürlichen gesellschaftlichen Rechte, was dem Rechte der Natur gemäß, und was demselben nicht gemäß sey (de J. B. & P. I. §. 12.). Zum gesellschaftlichen hypothetischen Stande gehörte, wie Ovid sagt: die gesellschaftlichen Bündniße (Metamorph. XIV. v. 380.), und die gesellschaftlichen Rechte (Amor. III. eleg. XI. v. 45.), endlich auch das gesellschaftliche Gesetz des Cicero (divin. in Verr. c. 5.). Es giebt aber auch hypothetische Rechte, die im engern Verstande nicht gesellschaftlich sind; wenn sie aus einer That, durch welche keine Gesellschaft errichtet wird, entstehen. Und diese gehören dennoch blos zur natürlichen Rechtsgelehrtheit (S. Grie-ner Pr. Jurispr. nat. proleg. C. V. §. 4. und Canz disc. mor. tom. I. §. 163.). Dieser Theil unserer Wissenschaft wird das ethische Naturrecht genannt, wie denn auch Aristoteles in X. libris ethicorum ad Nicomachum, und duobus libris magnorum moralium, die vornehmsten

Pflich-

Pflichten des Menschen behandelt zu haben scheint.

§. CCXIX.

Da die Endzwecke, um derer Willen die Menschen sich vereinigen, verschieden, und daher es auch viele und mancherley Arten von Gesellschaften giebt; so sind doch jene vor andern merkwürdig, welche wegen Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, oder wegen der Dienstleistung für Entgelt, oder wegen Erreichung der vorigen zween Endzwecke, oder endlich wegen wechselseitiger Vertheidigung ohne gemeinschaftliche Herrschaft eingegangen werden. Daher sind I. die **ehliche**, II. die **väterliche**, III. die **knechtliche** oder herrische, IV. die **häusliche**, und endlich V. die **anarchische** Gesellschaften entstanden; deren sämmtliche Verbindlichkeiten, Rechte, und Gesetze in der gesellschaftlichen, **allgemein häuslichen Rechtsgelehrtheit** erkläret werden.

Da es nicht nur eine unermeßliche, sondern auch eine überflüßige Mühe wäre, alle einzelnen Arten der Gesellschaften, weil ihre Gesetze am gehörigen Orte leicht aus den allgemeinen Grundsätzen abgeleitet werden können, zu untersuchen; daher haben es die Rechtsgelehrten für hinlänglich ge-

halten, alhier nur jene Verbindungen der Menschen auseinander zu setzen, aus welchem alle übrige fliesen, und auf welche sie sich am gewöhnlichsten erstrecken. Die erste Gesellschaft, sagt Cicero, ist in der Ehe selbst, die nächste unter den Kindern, und endlich ist in einem Hause, und wo alle übrigen Sachen gemein sind, eine Gemeinschaft. Daher ist die Ehe die Urquelle der Stadt, und gleichsam ein Erziehungshaus der Republik (de Offic. C. I. 17.). Wir werden aber weiter unten eine genaue Erklärung von diesen Gesellschaften geben, damit die Rechte, welche aus den drey erstern oder kleinern Gesellschaften fliesen, die ehlichen Rechte (Ovid. heroid. Epist. VI. 41.), das Vaterrecht, oder das väterliche Recht (Cicero Phil. II. 18.), die knechtlichen Rechte (Ovid Metamorph. XV. 597.), und die übrigen natürlichen Rechte, welche den grösern Gesellschaften eigen sind, beßer bestimmt werden können. Die Wissenschaft dieser Rechte wird die häusliche Rechtsgelehrtheit genannt (Canz Disc. mor. tom. I. §. 891.), Daries (I. Jur. Un. præc. §. 36. folg.), Aristoteles und seine unzählbaren Ausleger haben die Pflichten, welche zu diesen gesellschaftlichen Zuständen gehören, in den zwey Büchern Oeconomicorum, abgehandelt.

§. CCXX.

§. CCXX.

Aus den erstgedachten gesellschaftlichen ist endlich jene größere mehrentheils entstanden, die wir **Staat** nennen, und auf folgende Weise erkläret wird: Es ist eine Versammlung von Menschen, die ihre eignen Herren sind, und die unter einer Oberstengewalt ihrer gemeinschaftlichen Sicherheit willen, vereinigt leben. Gleichwie nun durch die neu hinzugekommene That der Vereinigung, die bedingten natürlichen Verbindlichkeiten und Gesetze gleichsam einen neuen Stoff bekommen haben; so hat man dieser Sammlung von Gesetzen den Namen des **politischen** Natur, oder des allgemeinen Staatsrechts gegeben, welches man genauer von dem besondern, und jedem Volke eigenthümlichen Staatsrechte unterscheiden muß.

Bey der Erklärung des Staats wollen wir uns hier nicht länger aufhalten, sondern an gehörigem Orte davon handeln. Hier wollen wir nur bemerken, daß die Anarchie mit dem Staate hierin zwar übereinkomme, daß nemlich beide auf die Bewirkung der gemeinschaftlichen Sicherheit abzwecken, daß aber im Staate anderswo, wie in der Anarchie, eine allgemeine Oberherrschaft da ist. Obschon alle diesen Unterschied zwar leicht zugestehen (H. Groot de J. B. & P. I. III. 7.); so scheint es doch, daß sich diejenigen nicht hinlänglich

lich ausgedrückt haben, welche mit dem Cicero (de Republ. III.) den Staat eine Menge, die durch Uebereinstimmung der Rechte, und Vereinigung des Nutzens vergesellschaftet, genannt haben (H. Groot I. I. 14. Wolf J. N. tom. VIII. §. 4.). Uebrigens wird die Wissenschaft der Gesetze, die aus dem Begriffe des Staats abgeleitet werden, die natürliche politische Rechtsgelehrtheit genannt, weil Aristoteles die acht Bücher, in welchen er die Pflichten abgehandelt, Politicos nannte. Sie wird auch das allgemeine Recht genannt, weil sie alle Menschen zu beobachten verbunden sind, ob sie sich schon auch besondere, eigenthümliche, oder eingesetzte Rechte bestimmen (L. 9. Dig. de Just. & Jur.). Aus diesem erhellet, warum schon unsere Vorältern nach dem Beispiele des Aristoteles die ganze Sittenlehre in drey Theile abgetheilt haben. Denn die Ethik, wie die Conimbricenser bemerken, enthält die Sitten des Menschen schlechterdings, als Mensch betrachtet, die häusliche Rechtsgelehrtheit enthält die häuslichen Regeln, die Politik, oder bürgerliche Rechtsgelehrtheit ist der Grund der besten Republik, und leitet den Menschen zu dem, was den Zustand des ganzen Reichs verbeßert und das allgemeine Wohl befördert (Præfat. disp. in Eth. Aristot. ad Nicom.).

§. CCXXI.

§. CCXXI.

Aus diesen Theilen kann das natürliche Gesellschaftsrecht bestehen. Es giebt doch einige, welche das natürliche Staatsrecht in ein öffentliches und ein Privatrecht abtheilen; das öffentliche nennen sie, welches die Pflichten der Gebietenden, und Gehorchenden, das Privatrecht, welches allein die Pflichten der Gehorchenden untereinander enthält. Obschon diese Eintheilung zwar nicht ganz ohne Grund gemacht worden; so sind dennoch die natürlichen Grundsätze dieser Gesetze im Systeme des Staatsrechts so eng mit einander verbunden, so, daß es in Wahrheit nicht nöthig scheint, dieselben in zween besondern Theilen abzuhandeln. Denn auch jene, welche in der häuslichen Gesellschaft leben, können, wenn sie mit dem Gebietenden, oder untereinander selbst handeln, nicht ohne wechselseitige und natürliche Pflichten seyn; daher ist auch keinem noch in den Sinn gekommen, aus den häuslichen natürlichen Gesetzen zwo verschiedene Wissenschaften zu machen.

Der Staat wird auch oft unter dem Worte Volk verstanden (Cicero de Rep. I.), und daher wird das Staatsrecht das öffentliche Recht, oder das Völkerrecht genannt (Gruter Inscr. p. 150. n. 6.), insbesondere gehört das öffentliche Recht zu dem Zustande der ganzen vergesellschafteten

An-

Anzahl; das Privatrecht aber, oder das bürgerliche Recht, im strengern Verstande, zu dem Zustande, oder den Pflichten der einzelnen (§. 4. Inst. de I. & I.), allein, so denken nicht alle vom allgemeinen Privatrechte. Fast der erste von allen, der selbiges einzeln behandelt hat, war M. H. Gribner, er hat aber nichts anders unter diesem Namen verstehen wollen, als die Grundsätze, aus denen man erkennt, wie weit sich die gesetzgebende Macht des bürgerlichen Beherrschers erstreckt, und wie die Gesetze gemacht werden können, oder müßen (Pr. Jur. nat. L. IV. C. 2. §. 2.), in welchem Verstande gewiß niemand die Wirklichkeit eines allgemeinen Privatrechts läugnen wird. Allein diese Abhandlung selbst ist ein Theil des allgemeinen öffentlichen Rechts, in welchem nemlich die Rechte und Verbindlichkeiten des bürgerlichen Beherrschers auseinandergesetzt werden sollen. Deshalben hat auch Chr. Wolf die Theorie der bürgerlichen Gesetze in dem fünften Abschnitte des allgemeinen öffentlichen Rechts erklärt (Jur. Can. in discipl. mor. §. 1691.), und endlich Daries (in Inst. Jurispr. Univ. §. 795. folg.) haben das ganze System der allgemeinen Privatgesetze abgehandelt; aber diese Gesetze sind genauer betrachtet, wenn sie nicht blos zum natürlichen Rechte, oder zum gesellschaftlich häuslichen Rechte, oder zum allgemeinen öffentlichen Rechte gehören, nur positiv, sintemal ihre Stärke und Verbindlichkeit von dem freyen Willkühre des Beherrschers abhängt. Denn ihnen steht es zu, aus mehrern zur wechselseitigen Sicherheit gleich tauglichen Mit-

Mitteln das zu erwählen und zu bestimmen, was ihm am besten gefält. Es fließt auch keine andere Verbindlichkeit aus der blosen Natur der untergebenen Bürger, als daß sie mit vereinigten Kräften zur Erlangung des Zwecks arbeiten, und folglich den bürgerlichen Gesetzen, die zu bestimmen sind, und daher den eingesetzten gemäß, ihre Handlungen einrichten; wenn aber diese Verbindlichkeit nicht vorhanden ist, so sind, wie man nach dem Geständniße des Daries (l. c. §. 660. Cor. II. und §. 661.) ohne selbige keine bürgerliche Gesellschaft denken kann, auch keine andern deutlichen und bestimmten bürgerlichen allgemeinen Privatgesetze übrig (Sieh Achenwall J. N. Part. II. §. 280.).

§. CCXXII.

Es giebt auch einige, welche aus dem blosen Begriffe einer Kirche, das ist, einer Gesellschaft, deren Endzweck in einem gleichförmigen Gottesdienste besteht, natürliche Kirchengesetze und Verbindlichkeiten haben ableiten, und so die gesellschaftliche Rechtsgelehrtheit bereichern wolten. Da aber jeder Mensch natürlich, und vor aller eingeführten Gesellschaft den Gottesdienst zu befördern, nach seinen Kräften verbunden ist (§. 115.), und die Erklärung dieser Pflichten in soweit zum blos natürlichem Rechte gehört; so erhel-

hellet hieraus klar, daß man schlechterdings keine neuen und bestimmten kirchlichen Verbindlichkeiten sich denken könne, wenn nicht mehrere Eigenschaften einer Kirchengemeinde vorgebracht, und so ihr Endzweck aus dem allgemeinen Begriffe der Kirche, bestimmt würde. Wenn daher eine von Gott selbst, oder von eines Menschen Willkühre angeordnete nähere Art des Gottesdienstes begriffen würde; so könnten wir sie nicht als eine natürliche, sondern als eine eingesetzte betrachten.

Die Kirche wurde bey den Griechen eine Versammlung, in welcher die Entscheidungen verfaßt wurden, nach dem Zeugniße des Suida genannt, allein das Wort Ἐκκλησια bedeutet in der heiligen Schrift eine Versammlung von Menschen, welche Gott auf die nemliche Art dienen (4. B. Mos. XIX. Cap. 20. V. XX. Cap. 4. V. und 1. B. Kön. XVII. 47. V.), und in diesem Verstande haben G. G. Keufel (Rostoch. 1728.) Canz (in disc. mor. discipl. IV. und V.), dann Daries (in Inst. Jur. Univ. Sect. V.) und andere, die Anfangsgründe der kirchlichen oder geistlichen Rechtsgelehrtheit abgehandelt. Ob aber wol einige von ihnen die Erklärung der Kirche überhaupt, worunter eine jede begriffen, andere aber jene der christlichen Kirche aus den Grundsätzen dieser eigenthümlichen Gesellschaft gebildet, und sich daran gehalten haben (Canz l. c. §. 2363.); so haben doch die übrigen, die den weitesten Verstand der Kirche angenommen haben, in sich selbst keine

andern Folgen, als die schon aus dem blos natürlichem Rechte bekannt waren, richtig daraus ziehen können. Es hat uns also nützlicher geschienen, zuerst die Gesetze der natürlichen Andacht und Frömmigkeit zu erläutern, und dann darauf verschiedene gesellschaftliche Zustände anzuwenden. Gleichwie nicht nur die römischen Rechtsgelehrten (L. I. §. 2. Dig. de I. & I.), sondern auch Gratian in seinem Decrete (distinct. I. Can. XI.) gelehrt haben, daß das allgemeine Recht in dem Heiligen und in den Priestern bestehe. Nimmt man aber eine kirchliche Gesellschaft an, die von jeder andern Vergesellschaftung entfernt ist; so kann man ihre Pflichten theils aus der Natur des Gottesdienstes, und der überhaupt betrachteten Gesellschaft, theils aus dem näher bestimmten Zwecke dieser Kirche, und deren übrigen eigenthümlichen Pflichten erklären.

§. CCXXIII.

Wir haben schon oben gesehen, daß das blos natürliche Recht alle Menschen, die in keiner besondern Gemeinschaft stehen, betreffe (§. 218.). Da aber die Menschen selbst entweder als einzeln, oder als eine vergesellschaftete Menge betrachtet werden können; so erklärt auch die blos natürliche Rechtsgelehrtheit die Gesetze und Verbindlichkeiten, sowol der einzelnen Menschen, als auch der verschiedenen Gesellschaften, die im allgemeinen ge-

sellschaftlichen Zustande miteinander leben. Auser allen diesen schon erwehnten Gesellschaften sind noch die vornehmsten und größten, die Staaten, übrig, welche auch **Völker** genannt zu werden pflegen; daher auch jener Theil der Rechtsgelehrtheit, welcher sich mit den wechselseitigen Pflichten der Staaten beschäftigt, das **Völkerrecht** genannt wird. Nach diesem wird es sodann leicht seyn, die Rechte, deren sich die übrigen kleinern Gesellschaften bedienen, die der Herrschaft eines andern nicht unterworfen sind, zu entwickeln.

Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Volk, werden wir an einem andern Orte auseinandersetzen. Bald nehmen wir dieses Wort mit dem Servius (ad Virgil. Georg. III. 133.) für eine **Menge der Verbundenen**, welche keines andern Menschen Herrschaft unterworfen ist, und hauptsächlich, worin sein Staat enthalten, wie dergleichen bey dem Virgil vorkommen: Auch die griechischen Colonisten wurden von Troja geschickt (Georg. II. 385.). Daher wird auch das Recht, welches zwischen mehrern Völkern gilt, das Völkerrecht genannt (Livius XXI. 10. und Cornelius Nepos Them. C. VII. n. 4.), oder auch das Staatenrecht, nemlich das äuserliche, damit es von dem innerlichen Staatenrechte, oder dem allgemeinen Staatsrechte unterschieden werde (Hobbes de Civ. XIV. 4. und Köler Sp. VII. §. 1568.). Wir reden aber alhier nicht von einem willkührlichen, oder

ein=

eingesetztem Rechte der Völker, sondern von jenem Rechte, was wir durch die blose Vernunft aus der Natur und dem Begriffe eines Volks einsehen, und daher von den Theilen des Naturrechts nicht abgesondert werden kann. Ob aber das natürliche Völkerrecht von dem natürlichen Rechte der Menschen nur dem Subjecte nach, oder auch in den Regeln selbst unterschieden sey, dieses ist, wie wir anderswo sehen werden, ein leerer Wortstreit. Was immer für eine Redensart den Vorzug behaupten mag; so ist doch soviel auser allem Zweifel, daß einige nicht gar zu richtig das Völkerrecht mit dem gesellschaftlichen Rechte vermengen! (Heineccius J. N. I. §. 31.), denn da die Völker ohne eine andere besondere Verbindung gedacht werden können; so müssen sie alhier weder nach dem innerlichen oder allgemeinem Staatsrechte, noch nach dem bürgerlichen Privatrechte, sondern blos nach dem natürlichen beurtheilet werden (§. 218.). Nun können wir auch die Ursache angeben, warum unsere Wissenschaft den Titel der allgemeinen Rechtsgelehrtheit, oder des Rechts der Natur und der Völker, oder von der Pflicht des Menschen und des Bürgers bekommen hat.

§. CCXXIV.

Damit es aber nicht scheine, als hätten wir, wenn wir die natürliche Rechtsgelehrtheit im weitern Umfange genommen haben, selbige mit der

natürlichen Gottesgelehrtheit, der Ethik, der Oeconomie, oder Politik vermengt; so werden wir den Unterschied dieser Wissenschaften alhier zeigen. Fürs erste, wird in der natürlichen Gottesgelehrtheit die Lehre von dem Daseyn, und den Eigenschaften Gottes abgehandelt; aber die Verbindlichkeiten und Gesetze, die sich uns durch die Erkäntniß und Betrachtung des Schöpfers darbieten, machen einen Theil der natürlichen Rechtsgelehrtheit aus. Ist es auch einigen gefällig, von den Pflichten gegen Gott in der natürlichen Gottesgelehrtheit zu handeln; so mögen sie auch uns, daß wir sie dem Naturrechte einverleiben, gestatten. Uebrigens folgen wir dem Beispiele der Alten, welchen auch nicht wenige von den neuern Schriftstellern gefolget sind (§. 7. Sch. und §. 215.).

Daher ist die natürliche Rechtsgelehrtheit, weil sie eine ewige, nothwendige, und unendliche Natur beweißt, eine betrachtende (contemplative) Wissenschaft; hingegen jener Theil des Rechts der Natur, welcher die durch den blosen Gebrauch der Vernunft erkannten Pflichten gegen Gott auseinandersetzt, ist eine wirkende (active) Wissenschaft. So lernt man auch die Natur der Seele in der Psychologie, die Natur des Körpers in der Physik kennen, deshalben hat aber doch noch niemand die Pflichten gegen die Seele und gegen den Körper in diese Wissenschaften eingemengt. Wer hat die natürliche Gottesgelehrtheit stärker und weit-

läuf-

läuftiger ausgeführt, als Christ. Wolf? aber auch er hat die Lehre von den Pflichten gegen Gott für die natürliche Rechtsgelehrtheit aufbehalten. Dieser Methode werden auch wir um so viel lieber folgen, weil wir die Worte des Chrysippus bey dem Plutarch (de Stoic. Rep. p. 1035.) immer für sehr wahr geachtet haben: Man kann keine andere Grundquelle, keinen andern Ursprung der Gerechtigkeit finden, als im Jupiter, und der allgemeinen Natur, von daher muß man anfangen, wenn die Rede von dem Guten und Bösen ist.

§. CCXXV.

Was die Ethik anbetrifft, so begreift sie zwar im weitern Verstande die ganze Sittenlehre, und so auch das Naturrecht, im engern Verstande aber pflegt man jenen Theil der Sittenlehre darunter zu verstehen, welcher blos dem im natürlichen Zustande betrachteten Menschen eigen ist (§. 216. Sch.). Da sich aber das Naturrecht von den übrigen Theilen der Philosophie getrennet hat; so versteht man unter dem Worte Ethik jene Wissenschaft, welche die Art und Weise, die Mittel, und gleichsam die Kunstgriffe, das zu thun, was von den Naturgesetzen geboten, und das zu unterlassen, was von demselben verboten ist, unter-

sucht. Und nun wird man den Unterschied zwischen der natürlichen Rechtsgelehrtheit und der Ethik leicht einsehen.

Jener Theil der Philosophie, welcher die Sitten betrift, welche die Griechen ἦθος nennen, ist nach diesem Worte Ethik von den Lateinern Philosophia de moribus, sive moralis, die Sittenlehre, genannt worden (Cicero de Fato I.), in welchem Verstande diese Wissenschaft, sowol blos die natürlichen, als gesellschaftlichen Gesetze in sich enthalten hat. Nachdem sich aber die Ethik von der Oeconomie und Politik abzusondern anfieng; so hat sich die erste, die Lehre von den Handlungen der Menschen, blos in dem natürlichen Zustande, die zweyte in den kleinern Gesellschaften oder Familien, die dritte in den Staaten, zugeeignet (§. 219. Sch. und §. 220.). Sobald aber das Naturrecht auch von diesen drey Wissenschaften abgesondert wurde, sodann haben die Gelehrten hierüber, was man für Theile der Ethik im engern Verstande einräumen solte, oft recht heftig untereinander gezankt. Welche die Schranken der natürlichen Rechtsgelehrtheit so eng beschreiben, daß sie blos die vollkommenen und äuserlichen Gesetze dazu rechnen, die zählen die übrigen Pflichten der Menschen zur Sittenlehre oder Ethik (Gunner ad Daries prol. §. 14.). Da wir aber gelehrt haben, daß sich die natürliche Rechtsgelehrtheit weiter erstrecke, und die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen andere in sich enthalte (§. 215.); so sind

wir

wir ganz leicht jenen beygetreten, welche mit dem Wolf (Diss. præl. Log. §. 68.), dem Ernesti (Init. doct. sol. Part. III. p. 505.), und dem Baumeister (Element. Ph. rec. Phil. pract. §. 125. und folg.) im Naturrechte die Verbindlichkeiten und Pflichten, in der Ethik aber die Mittel, den Gesetzen fertiger zu gehorchen, gelehrt haben. Was schon Horaz von einander unterschieden hat: was nützen Gesetze, die ohne Sitten eitel sind (Carm. lib. III. XXIV. 85.). Daß man ja nicht mit dem Gunner (loc. cit.) einwirft, daß eben diese durch die blose Vernunft erkannten Sittenregeln zum Naturrechte im wetesten Verstande gehören. Denn das Naturrecht setzt einen Weg und eine Richtschnur fest, welche aus der unbeweglichen Verknüpfung der Dinge fließt; aber die Ethik liefert uns nur Ermahnung und Rathschläge, und trägt uns gleichsam die Fackel vor, daß wir von diesem Wege nicht abweichen. So wird auch die Verbindlichkeit, den Leib zu erhalten, im Naturrechte erklärt, obschon die Mittel, die Gesundheit zu erhalten, und dieselbe wieder zu erlangen, in der Arzneykunde erklärt werden.

§. CCXXVI.

So hat man einst auch in der Oeconomie nicht nur gelehrt, was in den kleinern Gesellschaften für sich betrachtet, gut oder böse sey; sondern

auch, wie dieses Gute erlangt, und dieses Böse vermieden werden könnte (§. 219. Sch.). Seit dem ist aber die natürliche ökonomische Rechtsgelehrtheit zu einer besondern Wissenschaft gemacht worden (ebendaselbst); und nun ist der sittlichen Oeconomie nur noch übrig, daß sie sich mit den Mitteln beschäfftige, durch welche wir den ökonomischen Naturgesetzen desto fertiger nachkommen können. Im strengsten Verstande ist die Oeconomie, oder Haushaltungskunst die Wissenschaft, sich äuserliche Güter zu erwerben, und sie klug zu verwalten.

Daher, wie sich die Ethik oder Monastik von dem blos natürlichen Rechte unterscheidet, so unterscheidet sich auch die Oeconomie von jenem Theile des Naturrechts, welcher die eigenthümlichen Pflichten der kleinern Gesellschaften behandelt. Welche also nur die zwingenden Gesetze zum Naturrechte zählen, diese theilen die gesellschaftlichen Pflichten, wenn sie innerlich sind, der gesellschaftlichen ethischen Philosophie, wenn sie äuserlich, und vollkommen sind, der natürlichen Rechtsgelehrtheit zu (Gunner ad Daries præcog. §. 36.). Wir haben aber schon oben hinlänglich gezeigt, warum wir ihnen nicht beystimmen, und die Gebote der Frömmigkeit, Ehrbarkeit, und Billigkeit von der natürlichen Rechtsgelehrtheit nicht ausschliesen können (§. 213. folg.). Weil es übrigens in den kleinern Gesellschaften

die

die größte Sorge seyn muß, das äuserliche zuzubereiten, und klüglich anzuordnen; so hat man dieser Kunst den Namen der Oeconomie eigentlich beygelegt. Hierher gehören die zu unsern Zeiten so anempfohlenen und verfeinerten Cameralwissenschaften.

§. CCXXVII.

Endlich hat man auch einst zur Politik alles gerechnet, sowol, was die Rechte und Gesetze der Staaten, als auch die Mittel angeht, selbige zu erhalten, und zu vervollkommenen. Weil aber aus den natürlichen Rechten und Gesetzen der Staaten das allgemeine Staatsrecht, oder das natürliche Völkerrecht gestaltet worden; so ist der Politik, im strengern Verstande nichts, als daß in selbiger die Mittel und Anstalten gelehrt werden, durch welche die natürlichen Staatsgesetze erfüllt, und die bürgerliche Gesellschaft selbst erhalten und vollkommener gemacht werden kann, übrig geblieben. In der That erklären die Rechtsgelehrten, was unter den Bürgern und Völkern Rechtens sey? Ob aber das, was natürlich recht ist, auch dem Zustande des Staates nützlich sey, dieses erklären die Politiker.

Was wir von dem Unterschiede der Ethik und Oeconomie von dem Naturrechte gesagt haben, dieses ist auch hier von der Politik zu wiederholen. Wir sind nicht mit jenen einig, welche die innerlichen Pflichten von dem allgemeinen Staats- und Völkerrechte absondern (Gunner ad Daries præc. §. 38.), damit wir nicht die Pflichten des Beherrschers gegen die Unterthanen, welche keinen Zwang leiden, im Staatsrechte übergehen müssen. Christ. Wolf (Diss. præl. log. §. 68. und 104. Sch.) hat daher sehr schön bemerkt, daß die natürliche Rechtsgelehrtheit die Theorie der Ethik, Oeconomie, und Politik sey, deren allgemeine Ausübung die ethische, ökonomische, politische, oder bürgerliche Rechtsgelehrtheit ausmache. Die Bedeutung des Worts Politik, welche am meisten der Wortforschung zuwiderläuft, ist gewiß jene, wenn man sagt: daß sie die Lehre sey, welche die Regeln der Klugheit erklärt (Baumeister El. Ph. rec. pag. 550.), oder die Wissenschaft, welche zur Bewirkung jener Mittel abzielt, durch welche unser äuserliche Nutzen in der Gemeinschaft der Menschen vergrößert werden kann (Köler Exerc. J. N. §. 1170.). In diesem Verstande gehört auch jene Regel zur Politik, daß, ob wir schon das Recht haben, eine kleine Unbilde von uns abzuwenden, wir uns dennoch dieses Rechts, wenn wir uns durch die Vermeidung eines kleinern Uebels ein größeres zuzögen, nicht gebrauchen sollen. Wie der Kahle beym Phädrus (V. Fab. III.), als dessen nackendes Haupt eine Fliege stach, und er sich selbst, als er solche fangen wolte,

eine tüchtige Maulschelle gab. Der aber hat eine falsche Politik, die sich der Argliſt und Verschlagenheit nahet; welcher, wie Kirchner sagt, seine Stirne nach eines jeden Winke faltet, was auf der Schaubühne der Schmeichler thut, der jeden anlächelt, fremde Geberden, und das Fußscharren gut zu gebrauchen weiß, der Ernst und Spaß genau nach der Zeit einrichtet, die Gnade der Fürsten zu erjagen, und die Gunst der Menschen zu allen Zeiten zu erhaschen sucht, mit jedem trinken, spielen, ihm eine Nase drehen, Spottreden ausschütten kan, und überhaupt seine Rolle im gemeinen Leben, als in einem Schauspiele gut zu spielen, das heißt, verstellt zu handeln, versteht (de Legat. I. cap. 4.).

§. CCXXVIII.

Ungleich leichter ist es, die natürliche Rechtsgelehrtheit von der göttlichen eingesetzten zu unterscheiden; denn die erste begreift ewige, nothwendige Gesetze in sich, welche aus dem Wesen, und der Natur Gottes, und der Geschöpfe allein durch die bloſe Vernunft eingesehen werden können (§. 99. folg.); die zweyte hingegen beschäftiget sich mit Gesetzen, welche auser der Natur, wie sie uns bekannt ist, liegen, die gleichsam zufällig oder willkührlich sind, und zuerst durch das göttliche

An-

Ansehen, oder durch die Offenbarung dem ganzen menschlichen Geschlechte, oder wenigstens einem Volke kundgemacht wurden (§. 8.).

Jene irren sich also sehr, welche bey den göttlichen eingesetzten Gesetzen alle Gründe, die von dem Subjecte hergenommen sind, verwerfen; denn sie heissen nicht deswegen willkührlich, weil sie ohne allen innerlichen Grund sind, sondern, weil sie der menschliche Verstand nicht begreifen kann, und folglich aus der uns bekannten Natur Gottes und der Geschöpfe nicht nothwendig fließen (Canz discipl. mor. §. 3708. folg.). Hugo Groot meynte, daß Gott solche allgemeinen eingesetzten Gesetze zu drey verschiedenenmalen gegeben habe. Gleich nach der Erschaffung des Menschen, nach der Wiederherstellung des Menschengeschlechts nach der Sündfluth, und zuletzt bey der erhabnern Erlösung des Gottmenschen. Diese drey Rechte, nemlich das adamitische, noahische, und evangelische, verbinden ohne Zweifel alle Menschen, in soweit, als sie hinlängliche Känntniß von solchen erlangt haben (de J. B. & P. I. I. §. 15. und II. V. §. 15.).

§. CCXXIX.

Es ist aber eine schwerere Frage: Ob, und was für allgemeine göttliche eingesetzte Gesetze es giebt, welche nemlich a) durch das Licht der Ver-

nunft nicht eingesehen werden, und doch b) alle Menschen verbinden; einige behaupten mit mehrern oder wenigern Beispielen, daß ihre Kundmachung c) im alten Testamente jenen, welche das ganze menschliche Geschlecht vorgestellt haben, geschehen sey.

Obschon die Gelehrten in Bestimmung dieser allgemeinen Gesetze verschiedener Meynung sind; so hat doch den meisten geschienen, daß die folgenden Gebote diese drey Känntzeichen, die wir aus dem Hugo Groot angezeigt, an sich haben:

I. Er segnete den siebenten Tag, und heiligte ihn (im 1. B. Mosis im II. Cap. 3. V.).

II. Von dem Baume der Erkänntniß des Guten und Bösen solst du nicht eßen (im 1. Buche Mosis im II. Cap. 17. V.).

III. Ein Männlein und ein Fräulein erschuf er (im 1. B. Mosis im I. Cap. 27. V.), und sie werden zwey seyn in einem Fleische (im 1. B. Mosis im II. Cap. 24. V.). Woraus sie beweisen, daß die Vielweiberey verboten sey.

IV. Der Mensch wird seinen Vater und Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen (im 1. B. Mosis im II. Cap.

Cap. 24. V.), wodurch die Ehescheidungen verboten worden seyn sollen.

V. Und er soll über dich herrschen (im 1. B. Mosis III. Cap. 16. V.), wodurch die Herrschaft des Mannes über das Weib bestimmt werden soll.

VI. Ihr solt das Fleisch mit seinem Blute nicht eßen (im 1. B. Mosis IX. Cap. 4. V.).

VII. Wer Menschenblut vergießet, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden (im 1. B. Mosis IX. Cap. 6. V.).

VIII. Niemand soll zu seiner nächsten Blutsverwandten eingehen, ihre Schaam aufzudecken (im 4. B. Mosis XVIII. Cap. 6. V.).

Aber doch hat Hugo Groot gelehrt, daß die Ehescheidungen und Vielweiberey nur im Evangelio verboten werde (II. V. §. 9.), welchen er noch einige Gesetze beyfügt, die verschiedene Dinge verbieten, welche er im Rechte der Natur für erlaubt hält, nemlich den unehelichen Beyschlaf (I. I. §. 6. n. 2.), die Rache (II. XX. §. 10. n. 2. und 6.), den Wucher (II. XX. §. 42.), die Ermordung eines Unschuldigen, welcher an einem Orte, durch welchen man nothwendig gehen muß, die Flucht verhinderte, endlich die Vertheidigung der eignen Sache, oder die Abtreibung ei-

einer geringen Unbilde mit dem Tode des Angreifers (II. I. §. 4. 10. und §. 10. und 13.).

§. CCXXX.

Gegen diese angeführten Beispiele wenden einige ein: daß diese Gesetze entweder nicht allgemein seyn, weil es ihnen an der erforderlichen Kundmachung mangele, oder, daß sie nicht eingesetzte seyn, weil es scheint, daß sie die hinlängliche Kraft zu verbinden, aus der Natur der Dinge selbst schöpfen. Wir pflichten dieser Meynung, in soweit sie das adamitische und noahische Recht betrift, gerne bey; denn diese Sätze, welche durch den angebohrnen Menschenverstand nicht entdeckt werden, sind entweder nicht verbindlich, und nur einem besondern Volke von Gotte, wie wir an seinem Orte hören werden, geoffenbaret.

Christ. Thomas (in Diss. de crim. bigam. & in Institut. Jurispr. div. L. II. C. II. §. 122. auch C. IV. §. 79., und in der zweyten Auflage seiner Hellischen Observationen tom. VI. Observ. XXVII.), welcher nach dem Hugo Groot die göttliche eingesetzte, allgemeine Rechtsgelehrtheit zuerst abzuhandeln dachte, hat dieses Lehrgebäude (in Fund. J. N. & G. prooem. §. 14.) wieder zernichtet. Alle die Streitigkeiten herzuerzählen,

len, welche zwischen den Vertheidigern und Gegnern dieser Gesetze entstanden sind, wäre unstreitig zu weitschweifig. Nebst denen, welche Anmerkungen über den Hugo Groot geschrieben, stritten für die Verkündigung dieser Gesetze Hochstetter (Coll. ad Puffend. Exerc. III. §. 19.), Buddeus (Phil. pr. II. C. 2. §. 13.), Georg Beyer (Del. Jur. div. nat. & pos.), Genzgen (Jur. div. pos. prud.), Glafey (Recht der Vernunft, C. I. §. 260.), und andere. Ein einziges Gesetz aber, und zwar jenes, von der Heiligung des Sabbathes, hat Canz (in disc. mor. §. 3729.) erkennet, welchem Keufel (Exercit. ad Grot. I. I. §. 16.) noch zwey aus dem alten Testamente, nemlich von der Unterwerfung der Weiber, und der Erlangung des ewigen Heils durch den Glauben an Christum, beygefügt hat. Daß aber schlechterdings kein göttliches, eingesetztes allgemeines Recht zuzulassen sey, haben nebst dem Thomas auch hernach Buddeus (Th. mor. II. C. I. §. 9.), darauf Gundling (J. N. & G. L. I. §. 75.), Barbeyrac (ad Puffendorf. I. VI. 18.), hauptsächlich aber Cocceji (Dissert. prooem. ad Grot. III.), und Joh. Andr. Hannesen (in seinem Werke de non existen. leg. div. pos. un. Goettingæ 1744.), welchem auch Sam. Chr. Hollmann, aber aus ganz andern Gründen als Thomas und Buddeus, wie er sagt, gefolget ist (in Jurispr. nat. prim. lin. §. 71. Goettingæ 1751.), daß Gott eingesetzte allgemeine Gesetze habe machen können, deren Uebertretung auch jenen, welche aus eigener Schuld diese Gesetze nicht gekannt

kannt haben, hat zugerechnet werden können, dieses ist gar nicht zu bezweifeln; daß aber die Gesetze des alten Testaments nach Gottes Willen solche Gesetze hätten seyn sollen, hat noch niemand bewiesen: das Gegentheil ist selbst in den Worten des Psalmisten enthalten: dergleichen hat er noch keinem Volke gethan, und hat ihnen seine Gerichte nicht geoffenbaret (Psalm LXVII. v. 20.). Welchem der Apostel beystimmt, welcher deutlich genug erklärt: daß die Völker kein Gesetz auser den natürlichen haben (an die Röm. II. Cap. 14. V.). Die wider uns angeführten Beispiele werden wir am gehörigen Orte einzeln auflösen.

§. CCXXXI.

Ganz anders aber verhält es sich mit den evangelischen Gesetzen. Denn auser dem, daß der göttliche Erlöser die natürlichen Gesetze durch seine Lehren in ein helleres Licht gesetzt, hat er auch seine Gebote von den Geheimnissen und Sacramenten, welche die menschliche Vernunft übersteigen, gegeben, und sie in aller Welt zu verkündigen ausdrücklich befohlen; durch welche also der Weg zur Seligkeit angezeigt, und die natürlichen Gesetze mit den kräftigsten Belohnungen und Strafen bewaffnet werden solten. Wir können also niemals bezweifeln, daß die evangelischen Gesetze den

Namen des eingesetzten allgemeinen Rechts verdienen.

Unser Erlöser hat ausdrücklich gelehret, daß sein Reich nicht von dieser Welt sey (Joh. XVIII. Cap. 36. V.); daher hat er auch keine weltlichen Gesetze gemacht, sondern er hat gewolt, daß wir die heilige Schrift wegen des ewigen Lebens lesen und durchsuchen sollen (Joh. V. Cap. 39. V. und XX. Cap. 31. V.). Deshalben hat er fürs erste die Finsternisse, mit welchen die schlechten und falschen Meynungen der Menschen das Recht der Natur verdunkelt haben, zerstreuet, ihre Verbindlichkeit vermehret, und mit den wichtigsten Bewegungsgründen belegt; denn er hat selbst gesagt: er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. V. Cap. 17. V.). Dann hat er die Glaubensgebote oder die Geheimniße, die vorher ganz wegen Figuren unverständlich waren, klärer und mit ausdrücklichen Worten vorgeschrieben, und dann die Sacramentalgesetze mit Abschaffung der mosaischen Gebräuche eingesetzt (S. Dan. Concina Theol. christ. Tom. VI. diss. VI. c. 2.). Hierher gehören die Stellen des Propheten Isaias: dann das Gesetz wird von Sion ausgehen, und das Wort des Herrn von Jerusalem (Cap. II. 3. V.). Der Herr ist unser König, er selbst wird uns helfen (Cap. XXXIII. 22. V.). Dann auch die Worte des Paulus: Wiewol ich nicht ohne Gottes Gesetz war, sondern ich war unter dem Gesetze Christi (1. Corinth.

rinth. IX. Cap. 21. V.). Daß aber Gott diese Gesetze allgemein hat haben wollen, erhellet klar aus diesen Worten: darum gehet hin, und lehret alle Völker, und taufet sie (Matth. XXVIII. Cap. 19. V.). Gehet hin in die Welt, und prediget das Evangelium allen Creaturen (Marc. XVI. Cap. 15. V.). Es sey dann, daß jemand wiederum gebohren werde, aus dem Wasser, und aus dem heiligen Geiste; so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes (Joh. III. Cap. 5. V.). Was soll also dieser allgemeine Satz der Protestanten, wie Gronov schreibt (ad Grotium I. II. §. VI. not. 66), daß Christus kein Gesetzgeber sey? da man doch die evangelischen, und zwar die allgemeinen Gesetze klar einsehen muß; wie Buddeus (Hist. Jur. Nat. §. XLIII. Heineccius (Præl. ad Grot. I. 1. §. 15. und I. 11. §. 6.) und andere solche erkannt haben. Es giebt selbst schon mehrere unter ihnen, welche der Wahrheit näher treten, und Christum für einen Gesetzgeber erkennen (J. W. Feuerlin Diss. de Christo novo Legisl. Goettingæ 1739. und G. Keufel Exercit. ad Grot. I. I. §. 16.). Doch stimmen wir nicht schlechterdings dem Hugo Groot bey, welcher lehrt: daß Christus auser den Glaubens- und Sacramentalgeboten Handlungen verboten habe, welche im Naturgesetze erlaubt sind (de J. B. & P. I. I. §. 6.). Denn wir werden in dem Folgenden sehen, daß seine angeführten Beispiele (§. 229. Sch.) so beschaffen sind, daß man das Böse dieser Handlungen auch aus dem Naturgesetze durch die blose Vernunft erkennt.

§. CCXXXII.

Daraus kann man hinlänglich abnehmen, wie sehr jene von der Wahrheit abgehen, welche die Lehre des Naturrechts, nachdem nun die evangelischen und bürgerlichen Gesetze vorhanden sind, für schaal und überflüßig halten. Denn da die natürlichen Gebote, nach welchen alle unsere Handlungen eingerichtet werden müssen (§. 132.), niemals abgeschafft oder verändert werden können (§. 123.); so erhellet daraus, daß die Känntniß und Bearbeitung derselben nimmermehr veralten, oder durch neue Verordnungen auser Uebung gebracht werden dürfen.

Sobald die natürliche Rechtsgelehrtheit von der practischen Philosophie, der Moraltheologie, und dem römischen Rechte abgesondert, und in eine besondere Lehre gebracht zu werden anfieng, so hat sie auch mehrere Gegner bekommen, wie wir im folgenden Abschnitte sehen werden. Denn viele wurden aufgebracht, daß sie in ihren alten Besitzungen gestört wurden, und soviel von ihrem Ruhme zu verlieren vermeynten, als sich die vortreflichen Schriftsteller in dieser Wissenschaft erworben haben; und daher bemühten sie sich, das ganze Naturrecht unter die alten Märchen zu rechnen. Sie sagten: der natürlichen Gebote wären zu wenig, und diese wenigen wären ohnehin allenthalben bekannt; es sey also ein lauteres

Pos=

Possenspiel, sie in ein System bringen zu wollen (Böcler Præf. ad Grot. p. 31. 36. und 40.). Sie dachten nicht daran, daß die Natur durch die Kunst vollkommener werde (§. 112.), und daß zwar alle Menschen von Natur singen, zählen, schliesen, daß es aber deshalben doch keine vergebliche Mühe sey, die Musik, Arithmetik, und die Logik zu studieren.

§. CCXXXIII.

Auserdem ist es auch falsch, daß es der Gegenstand der evangelischen und bürgerlichen Gesetze sey, die Geschäfte der Völker zu schlichten (§. 231.), was die Wissenschaft des natürlichen Rechts leistet (§. 220.), welche so viele theologische Fragen, und alle übrigen Theile der Rechtsgelehrtheit dergestalt beleuchtet, so daß man sich ohne deren Einfluß keinen bestehenden und deutlichen Begriff von der Gerechtigkeit machen zu können, sondern nur immer Schattenspiele zu treiben, scheint.

Nicht wenige hat ein blinder Eifer zur Verachtung unserer Wissenschaften angetrieben; denn sie wähnten, durch die Pflege der Vernunft würde man die Lehren der Offenbarung vernachläßigen; und daher haben sie die natürliche Rechtsgelehrtheit nicht nur für unnütz, sondern auch für äuserst gefährlich erklärt. Aber diese Meynung hinkt gar

sehr; denn, wenn die Vernunft nicht ausgebildet, sondern unterdrückt ist, wie werden wir uns dann von der Wahrheit und Richtigkeit der Offenbarung einleuchtend überzeugen (§. 108.)? daher hat Thomas äuserst schön bemerkt: daß das göttliche Recht, das wir aus Gnade haben, das menschliche Recht, das wir aus der natürlichen Vernunft haben, nicht umstoße. Vergebens werfen uns einige weiter den Misbrauch der Vernunft, und die ungeheuren Fehler einiger Schriftsteller vor; allein das sind Fehler der Menschen, und nicht der Wissenschaft. Ueber dieses weis auch jeder, der nur ein wenig in der Geschichte erfahren, daß auch durch die Auslegungen der heiligen Schrift oft ganze Niederlagen der Völker entstanden sind, und deshalben bleibt doch das Ansehen dieses göttlichen Gesetzbuches und seine Heiligkeit immer unerschüttert.

§. CCXXXIV.

Es wird nicht unnütz seyn, hierüber weitläuftiger zu reden. Wir läugnen zwar nicht, daß wenige Menschen mehr in dem natürlichen Zustande leben, aber doch genießen die Beherrscher der Völker ihre ursprüngliche Freyheit (§. 220.). Daher sind ihre Verbindlichkeiten und Rechte, welche noch nicht durch ein besonders hinzugekommenes Factum genug bestimmt sind, theils

aus dem blos natürlichen, theils aus dem allgemeinen öffentlichen Rechte herzuholen. Die bürgerlichen Rechte bestimmen unstreitig die Handlungen der Unterthanen, aber nicht der Regenten (§. 221.). Aber das Ansehen des göttlichen Gesetzbuches erkennen nicht alle, und, welche es erkennen, müssen sämmtlich wissen, daß es auch vor der Offenbarung ein Recht und Unrecht giebt; diese hat einen weit erhabnern Gegenstand, als die Geschäfte dieses Lebens, vor sich (§. 231. Sch.).

Wir sind nicht Willens, die Getuler, Libyer ex Salluftio Bello Catil. VI. & Gugurth XVIII., oder jenes rohe Geschlecht von Menschen, welches noch heut zu Tage in Africa und America wohnt, zu loben. Es ist hinlänglich, daß jeder mit seinen eignen Augen einsieht, daß die Unterthanen verschiedener Staaten keinen gemeinschaftlichen Oberherrn haben, und daher nicht sowol nach dem bürgerlichen Rechte, als nach dem natürlichen zu beurtheilen sind (§. 218.). Ueber dieses sind auch die bürgerlichen Fürsten nur der Macht des höchsten Gottes unterworfen, und haben folglich ihre Handlungen nur nach den göttlichen Gesetzen einzurichten; daraus erhellet, daß sie zwar von der bürgerlichen Sanction frey sind, daß sie aber dort der Strafe des künftigen Lebens nicht entgehen, wenn sie die Republik schlecht verwalten (Psalm L. 5. V.). Daher dachten die Ausleger des römischen Rechts sehr ungeschickt, welche meynten, daß die Rechte der Beherrscher in der

Bestimmung der Gesetze, der Strafen, und der Tribute beruhen. Die heilige Schrift lehrt zwar überhaupt, daß die Pflichten der Beherrscher darin bestehen, daß sie den Bürgern ein ruhiges und stilles Leben verschaffen (1. Timoth. II. 2. V.), und jene der Unterthanen, daß sie den Mächten unterworfen sind, und den schuldigen Tribut und Zins zahlen (Röm. XIII. Cap. 1. und 7. V.); sie geht aber nicht auf alle Arten insbesondere. Daß es also ein gewißes und gerechtes Maß der Tribute gebe, und daß die Offenbarung keinen von der Bezahlung freyspreche, ist aus den Grundsätzen der Vernunft, auch jenen, welche die heilige Schrift nicht erkennen, oder selbige misbrauchen, zu beweisen. (S. Obrecht Diss. de abdic. Caroli V.).

§. CCXXXV.

So sind auch alle bürgerlichen Staaten gegeneinander im natürlichen Zustande (§. 223.); da sie aber doch öfters in Streitigkeiten gerathen, und gegeneinander zu verfahren haben; so ist eine gewisse allgemeine Richtschnur nothwendig, nach welcher diese Geschäfte behandelt werden müßen. Diese Richtschnur ist nun aber weder im bürgerlichen, noch jemals im evangelischen Rechte ausgedrückt; daher bleibt nichts übrig, als daß wir die natürlichen Gesetze, die den Namen des Völker-

rechts führen, für diese gemeinsame Richtschnur aller Menschen annehmen. Je schrecklichere Verletzungen und Niederlagen die Unwissenheit hierin bisher immer angerichtet hat, desto größer und wichtiger sind die Vortheile, die wir aus dieser genau bestimmten Wissenschaft schöpfen.

Joh. Gottl. Heineccius, welcher sich so sehr auf die römischen Rechte gelegt, und sie so ungemein geschätzt, hat jene Gloßatoren nicht ungezüchtiget laßen können, welche aus der L. 9. Dig. de lege Rhodia de jactu schloßen, daß der Beherrscher der Herrscher der Welt sey, und welche bey den Rechten des Friedens, des Krieges, der Bündniße, und der Gesandten, die Titel des römischen Rechts, de captivis, de veteranis, de testamento militari, de pactis, de transactionibus, u. de legationibus, zu Rathe gezogen haben (in Præf. ad Element. Jur. Nat. P. VI. folg.). Wer wird endlich nicht über den Rechtsgelehrten Tabor lachen, welcher in den Senat berufen wurde, als man sich gerade berathschlagte, wie den Streifereyen der Franzosen abzuhelfen wäre, und dann den Anschlag gab, aus der Lege Aquilia das Verfahren anzustellen? (Leyser meditat. ad Pandect. Spec. 571. §. IX.). Die Römer selbst dachten da ganz anders; sie wußten gar wol, daß die Geschäfte mit auswärtigen Völkern nicht nach ihrem eigenen und bürgerlichen Rechte, sondern nach dem allgemeinen Rechte zu entscheiden wären. Daher rechnete man dem Cn. Pompejus die Wissenschaft der Bündniße, der Verträge,

der Beschaffenheiten der Völker, Könige, und auswärtiger Nationen, mit einem Worte, die Wissenschaft vom Rechte des Krieges und Friedens zu einem sehr wichtigen und besondern Lobe an (Cicero pro Balb. C. VI.). Wenn sich die Franzosen dessen hätten erinnern wollen; so wären sie im Jahre 1667. nicht in die Niederlande eingefallen, weil diese Provinzen nach Absterben Philipps des IV. Königs von Spanien, vermöge der Erbrechte nicht auf den aus der zwoten Ehe gezeugten Sohn, Carl den II., sondern auf die Königin von Frankreich, als eine aus der ersten Ehe erzeugte Tochter, fallen solten; denn jenes Recht ist nicht ein natürliches, sondern ein bürgerliches, und den brabantischen Unterthanen eigenes Recht. Besser also suchten erst neulich die Holländer, das Handlungsrecht wider die Engländer, und die Portugiesen das Neutralrecht wider die Spanier aus dem allgemeinen Gesetze zu schützen; aus welchem auch die Oesterreicher bewiesen haben, daß der vierte abgesonderte Artikel des im Jahre 1746. mit Rußland getroffenen Bündnißes, über die Art, ein benachbartes Volk, wenn es feindlich zu werden anfangen solte, zu zähmen, mit der Gerechtigkeit sehr genau zusammenstimme.

§. CCXXXVI.

Ob es schon in den Staaten sowol innere, als auch äusere Staatsrechte giebt; so sind sie

doch

doch nur besondere, und folglich für alle vorkommenden Fälle nicht hinlänglich. Die besondern Rechte sind unstreitig dem allgemeinen nur zugewachsen; gleichwie also die Theile, die unter eine Gattung gehören, nicht eher, als bis wir eine deutliche Känntniß von der Gattung selbst haben, begriffen werden, so sind auch alle besondern Rechte aus den Grundsätzen des allgemeinen Rechts zu erklären. Dieses müssen wir auch im besondern Staatsrechte, und im willkührlich eingeführten Völkerrechte bemerken, damit wir nicht in große Irrthümer verfallen.

Die Begriffe von Gesellschaft, Staat, Herrschaft, und Unterwürfigkeit, und alle Rechte, die daraus fliesen, sind aus der natürlichen Rechtsgelehrtheit herzunehmen, und auf die einzelnen Staaten anzuwenden, deren Arten und verschiedene Neigungen zwar hundertfältig bestimmt werden, deren Eigenschaften und eigenthümliche Beschaffenheit aber niemals abwesend seyn können. Wer in einer Behandlung eines öffentlichen besondern Rechts, welches nach den Umständen des Orts, der Zeit, und der Personen eingerichtet ist, dieses nicht genau unterscheidet, ist täglich in neuer Gefahr, Fehltritte zu thun. So haben Bignonius, Puteanus, und Lechaserius, sonst gelehrte, aber in unserer Wissenschaft unerfahrne Männer, das salische, den Galliern eigene Gesetz, daß die Weiber und die von ihnen gebohren

sind,

sind, ins Reich nicht nachfolgen sollen, vergebens unter die schlechterdings natürlichen Gesetze rechnen wollen. Noch ärger fehlen aber jene, welche den Bürgern das Recht einräumen, ihre Rechte mit Waffen gegeneinander zu vertheidigen, oder dem Beherrscher zu widerstehen, oder ihn ganz von der Republik zu entfernen. Denn, gleichwie man keinen Staat ohne Herrschaft denken kann; so kann man auch keine Herrschaft mit dem Rechte, derselben zu widerstreben, denken. Cajus sagt vortreflich: alle Völker gebrauchen sich entweder ihres eigenen Rechts, oder des allgemeinen aller Menschen (L. 9. Dig. de I. & I.).

§. CCXXXVII.

Die Känntniß des natürlichen Rechts leistet auch der eingesetzten Gottesgelehrtheit gute Dienste; so, daß durch selbiges der Mangel einer hinlänglichen natürlichen Strafe, oder Belohnung in diesem sterblichen Leben, und ferner die Nothwendigkeit eines künftigen Lebens, und sogar der Offenbarung daraus begriffen wird (§. 131.); sondern auch in dem, daß wir dadurch die Uebereinstimmung des Evangeliums mit der gesunden Vernunft in der Sittenlehre deutlich einsehen (§. 115. Sch.). Selbst da, wo ein Unterschied, oder wol gar ein anscheinender Widerspruch dieser Gesetze

auf-

auffält, müßen feste und gewiße Grundsätze des Naturrechts zur Hand seyn; denn sonst wird man weder die Wahrheit vollkommen einsehen, noch die Einwendungen, welche die Gegner machen, leicht auflösen.

Wer die natürliche Rechtsgelehrtheit genauer studiert, der wird gewiß auch erkennen, daß keine Betrachtung hinlänglich sey, den Begriff vom künftigen Leben mehr aufzuklären, oder die sündhafte Neigung der Menschen zu verbessern, oder ein Mittel wider die Gewissensbisse, oder ein Versöhnungsmittel mit Gotte aufzufinden (S. Plato in Phæd. p. 85. und Alcibiad. dial. II. p. 150. edit. fer.). Da die Offenbarung allein die Mittel dazu anweiset; so erkennen wir ja ihre Nothwendigkeit aus dem Naturrechte noch mehr (S. Burlamaque Elem. J. N. L. II. C. XIV. §. 16.). Dieses öffnet uns ferner den Weg zur evangelischen Wissenschaft, und sondert nicht nur die eingesetzten Gesetze von den natürlichen ab, sondern trägt auch durch die erklärte Uebereinstimmung der Vernunft mit der Offenbarung am meisten zur Bekehrung der Unglaubigen bey (S. h. Xaver. L. III. ep. VII.). Oft wird auch die Bedeutung eines eingesetzten Gesetzes in dem Naturrechte gefunden. Auf diese Weise hat David aus Hunger die Schaubrode verzehrt (Matth. XII. Cap. 4. V.), und so haben sich die Maccabäer am Sabbath vertheidigt (1. B. der Maccab. II. Cap. 40. 41. V.); hingegen hat Origines dieses Licht vernachläßigt,

und

und sich nach der falschverstandenen Stelle des Matth. (im XIX. Cap. 12. V.) selbst entmannet (Euseb Hist. Eccl. L. VI. C. 8.). Aus eben dieser Quelle ist zu erklären, worüber sich viele so sehr geängstiget, ob, und wie es Recht wäre, daß sich Simson ermordet, die ägyptischen Hebammen, und Raaba wider ihren Gedanken geredet, die Hebräer die ägyptischen Gefäße mitgenommen, und den Ausländern Geld mit Wucher gegeben, Hoseas sich Hurenkinder erzeuget, Abraham sich mehrere Weiber genommen, sich von ihnen getrennt, auch seinen unschuldigen Sohn geschlachtet habe, und dergleichen. Man kann den Theologen, die das Naturrecht nicht verstehen, diese Stelle aus dem Euripides vorsagen: denn schändlich wäre es, wenn du nicht, was gerecht ist, wüßtest; da du doch weißt, was den Menschen und Göttern gehört, und gehören wird (in Helen. v. 92. und 8.).

§. CCXXXVIII.

Diejenigen, welche die Gewissen der Menschen leiten, die sogenannten Casuisten, wofern sie von dem Naturrechte keine Känntniß haben, müssen wol hundertmal ins Stecken gerathen. Denn da niemand alle einzelne Fälle auswendig zu lernen, oder mit seinem Verstande vorzusehen vermag; so muß nothwendig jeder Zweifel, jede Be-

rathschlagung nach den Grundsätzen der allgemeinen Gesetze abgemeßen werden, um daraus zu erkennen, was gerecht, oder ungerecht sey (§. 212. Sch.). Endlich dienet das Licht der Vernunft auch dazu, daß die Handlungen, die wegen ihrer objectiven Gleichgiltigkeit zwar anders bestimmt werden konnten, aber doch nicht bestimmt worden sind, nach den allgemeinen Rechten eingerichtet werden.

Man darf nur die Abschnitte der Materien, aus denen die heutige Moraltheologie besteht, ansehen, um einzusehen, warum die Casuisten, da sie von unserer Lehre und Lehrart abgewichen sind, öfters in Irrthümern wandeln, und nicht wissen, was sie befolgen sollen. Denn, wo sollen sie die Grundsätze, welche in den Materien von den menschlichen Handlungen, von den Gesetzen, von den Sünden, von der Gerechtigkeit, und dem Rechte, von den Verträgen anzuwenden sind, suchen? Sollen sie sich an das Ansehen halten, welches selbst oft so verschieden ist, daß oft eine allgemeine Meynung einer andern allgemeinen entgegengesetzt wird? Dan. Concina beschuldigt zwar einige Schriftsteller des Naturrechts, daß sie das durch die Erbsünde verdorbene Menschengeschlecht durch das bloße Licht der Vernunft heilen wolten (Th. chr. T. VI. Diss. proluf. C. XI.). Die Lehrer unserer Wissenschaft haben diesen Endzweck derselben niemals gehabt, da sie doch, wenn sie auch nichts destoweniger von der eingesetzten Gottesgelehrtheit abgesondert

behandelt wrden solte, ihr nicht mehr schaden wird, als die ersten Zeichnungszüge des Malers den darauf kommenden Farben schaden. Niemand darf bey dem Gesetze der Vernunft stehen bleiben, er muß auch zum geoffenbarten gehen; in Ansehung dessen wir gerne gestehen, daß öfters, und besonders im Schmalcaldischen Bündniße die Rechtsgelehrten, die blos des römischen Rechts kundig waren, unter dem erdichteten Namen des natürlichen Rechts verläumdet worden sind (S. Hortleder de Fat. & Ind. belli germ. T. II. L. I.)..

§. CCXXXIX.

Obschon die natürlichen Gesetze nicht aus dem Ansehen (§. 107. folg.), sondern aus ihren eigenen und einheimischen Grundsätzen herzuleiten sind; so geben ihnen doch die heiligen Schriften manche Hilfsmittel an die Hand, aus denen man schliesen kann, etwas sey im Naturrechte befohlen, verboten, oder erlaubt. Denn der nemliche Gott ist der weiseste Urheber unserer Vernunft und der Offenbarung zugleich, dem es widerspricht, daß er sich selbst widersprechen, und Gesetze, die ihrer Wesenheit nach unveränderlich sind, aufheben wolle. Woraus drey ganz untrügliche Arten von Schlüßen gebildet werden: I. Daß nichts im Naturgesetze verboten ist, was die heil. Schrift befiehlt: II. Was die Schrift verbietet, kann auch nicht im Naturgesetze befohlen seyn.

Schon

Schon Hugo Groot hat bemerkt, daß der Gebrauch der Bibel in den Fragen aus dem natürlichen Rechte sehr zuträglich sey (de J. B. & P. I. I. §. 17.). Daraus ist aber nicht etwa zu schliesen, daß alles, was in der heiligen Schrift geboten und verboten ist, auch gleich im natürlichen Gesetze geboten und verboten sey; denn das heilige Gesetzbuch enthält viele Gesetze, die den Hebräern eigenthümlich waren: sondern wir folgern daraus nur, daß kein Gebot oder Verbot welches in der heiligen Schrift enthalten ist, der gesunden Vernunft widerstreben könne. Zum Beispiele, wäre es sehr widersinnig, die Gebräuche von den Zufluchtsörtern, oder die geistliche Herrschaft über unbewegliche Dinge unter die Gebote der natürlichen Gesetze zu zählen, weil der göttliche Gesetzgeber im 3. B. Mosis XXI. Cap. 19. V. die Zufluchtsörter für vorsetzliche Todschläger, und im 2. B. Mosis XVIII. Cap. 20. V. die Besitzungen der Leviten verbeut. Im Gegentheile kann niemand, der Frömmigkeit unbeschadet, behaupten, daß die Todesstrafen, welche bey den Hebräern im 3. B. Mosis XXI. Cap. 12. V. enthalten waren, und das Gesetz, nach welchem der lebende Bruder die Wittwe seines Bruders, der ohne Kinder starb, heurathen mußte (5. B. Mosis XXV. Cap. 5. V.), wider die Naturgesetze seyn.

§. CCXL.

Endlich III. was wir immer in der heiligen Schrift als erlaubt lesen, muß auch nothwendig im Naturrechte erlaubt seyn, wenn der heilige Text von einer vollständigen Erlaubniß, die auch im Gewissen gilt, redet (§. 107. Sch.). Ist aber die Erlaubniß minder vollständig, und ertheilt sie nur von dem äusern Gerichtsstande Unsträflichkeit; so bleiben die Handlungen natürlich verboten, und sind auch nicht von der innerlichen und göttlichen Strafe frey.

Hugo Groot hat zwar sehr wahr gelehrt, daß man aus den Grundsätzen des Naturrechts erklären müße, ob die Erlaubniß vollständig, oder minder vollständig ist (J. B. & P. I. I. 17.); aber wenn doch noch irgend ein Zweifel übrig bleiben solte; so dürfte man dieser Bemerkung folgen: daß die Handlungen der heiligen Männer, welche nicht darüber getadelt worden sind, den vollständig erlaubten zuzuzählen seyn, insonderheit, wenn von Gott selbst eine gewisse Art zu handeln vorgeschrieben worden ist, was die Bespiele der Ehescheidung (3. B. Mosis XXI. Cap. 8. V.), der Vielweiberey (5. B. Mosis XXI. Cap. 14. 15. V.), des hitzigen Urtheils (4. B. Mosis XXV. Cap. 8. V. und im 1. B. d. Machabäer II. Cap. 24. V.) hinlänglich bezeugen. Anders verhält es sich mit dem Könige, der seine

Macht

Macht misbraucht (1. B. der Könige VIII. Cap. 11. V.), und mit dem Bluträcher, da dem nächsten Anverwandten des Getödeten den Mörder auser den Zufluchtsörtern zu töden, erlaubt wurde. Allein diese Ungestraftheit scheint nur die bürgerliche Strafe betroffen zu haben (4. B. Mosis XXXV. Cap. 27. V.). (S. Hugo Groot II. XX. §. VIII. n. 6. und §. IX. n. 5. Seldenus Jur. N. & G. L. IV. C. I. und Cap. IV.).

§. CCXLI.

Die blos bürgerlichen Gesetze sind besondere (§. 221.), hiemit müßen sie auf das allgemeine Recht, wie Bäche auf ihre Urquelle zurückgeführet werden (§. 236.). Besonders aber ist das bürgerliche Recht der Römer größtentheils aus den natürlichen Geboten zusammengesetzt (§. 213. Sch.); daher kann der niemals irren, der das Abgängige aus dem Naturrechte ergänzt, und das Zweifelhafte erklärt. Es kommen aber auch viele Verordnungen des römischen Volkes vor, die nur willkührlich sind, oder gar der gesunden Vernunft gänzlich zuwiderlaufen. Wer wird aber die erstern von den nothwendigen Gesetzen ohne die natürliche Rechtsgelehrtheit unterscheiden, oder die letztern ohne dieselbe verbessern dürfen?

Die Verbindung der bürgerlichen Gesetze untereinander wird man nicht ganz einsehen, bis man nicht die Natur des Staats kennt (§. 220.), welche in der allgemeinen Rechtsgelehrtheit erklärt wird, worüber Cicero sehr schön bemerket hat: daß man die Gesetze betrachten müße, nach welchen die Staaten zu regieren sind, und hernach die zusammengesetzten Verordnungen der Völker, die sogenannten bürgerlichen Rechte behandeln. Ferner: daß man die Wissenschaft des Rechts nicht aus dem Edicte des Prätors, oder aus den XII. Tafeln, sondern aus der tiefsten Philosophie schöpfen müße, und daß dieses so nothwendig sey, daß einer, der das bürgerliche Recht anders behandelte, nicht sowol den Weg der Gerechtigkeit, als des Zankens und Streitens lehre (de L. L. I. §. 5. und 6.). Dieses trägt sich auch in allen Wissenschaften zu, welche ohne allen Nutzen sind, wenn wir, wie der römische Redner sagt, das, was zu den Wissenschaften führt, nicht verstehen (Orat. I. 30.). Das bürgerliche Recht ist gar in einem kleinen und engen Orte eingeschränkt. Allein im Naturrechte sind auch die seltensten Fälle enthalten, so, daß zwar einer, der im Naturrechte bewandert ist, wenn auch über einen ungewöhnlichen und gar seltnen Fall zu sprechen ist, nicht mit dem Salicet zittern, sondern sich auf die Stelle des Cicero berufen wird, wo er sagt: wenn dieses auch im römischen Rechte nicht enthalten ist; so ist es doch im Natur- und allgemeinen Völkerrechte enthalten (de Haruſp. resp. C. XIV.). Mit dem der Rechtsge-

gelehrte Paulus übereingestimmet hat: dieses, spricht er, lehret uns die Billigkeit, (oder das natürliche Gesetz), wenn wir auch kein bürgerliches Recht haben (L. 2. §. fin. Dig. de aq. pluv.). Hieran hat wol Accursius nicht gedacht, als er allzu zuversichtlich schreibt: daß alles in der Rechtssammlung enthalten sey (ad L. I. Dig. de I. & I.). Eben so dient die allgemeine Rechtsgelehrtheit auch hierzu, die bürgerlichen Gesetze zu erklären; da man, nach der Warnung des Rechtsgelehrten Celsus, bey den Fragen vom Guten und Billigen (oder dem Naturrechte), meistens unter dem Ansehen der Wissenschaft des (geschriebenen) Rechts, auf eine schädliche Weise irret (L. 91. §. 3. Dig. de V. O.). Wer anders, als ein Wortkrämer, wird wol behaupten, daß man beybehalten müße, was Ulpian schreibt: daß es den Knechten natürlich erlaubt sey, in ihren Leib zu wüten (L. 9. §. 7. Dig. de pecul.). Oder was die Novella LXXXIX. C. ult. sagt: daß man den in der Blutschande erzeugten Kindern auch den Unterhalt auf eine gerechte Art verweigern könne; was zwar Strauch (Diss. IV. ad univ. Jus Justin. C. III.) selbst dem Naturrechte nach, für erlaubt gehalten hat. Daher fällt auch die Behauptung des berühmten Senkenbergs nieder, der das Naturrecht für nichts, als ein naturalisirtes bürgerliches Recht hielt (Meth. Jur. Append. II. §. 23.). Aus allem dem, was wir gesagt haben, erhellet auch vollkommen, daß das bürgerliche Recht seine Richtschnur von den Grundsätzen der Vernunft bekom-

me, und daß man einen großen Theil davon ein bloses geschriebenes Naturrecht nennen darf, wie selbst Cicero sagt (de Offic. III. 17.).

§. CCXLII.

Unter den Theilen des bürgerlichen Rechts nehmen auch die Gesetze von den Verbrechen und ihren Strafen die sogenannten Criminalgesetze, nicht den letzten Platz ein. Daher muß man fürs erste die Wahrheit der Verbrechen (§. 178.), und ihre Größe, dann den Grad der Zurechnung (§. 183. folg.), und endlich die Art und Weise, wie sie begangen worden, auch die Endzwecke der Strafen (§. 186.), aufs genaueste durchforschen, damit der strafenden Gerechtigkeit (§. 176.) vollkommen Genüge geleistet werde. Da nun die ersten Grundlinien dieser Materien in der natürlichen Rechtsgelehrtheit behandelt werden; so ist klar, daß auch jene, welche die Criminalgesetze studieren, die natürliche Rechtsgelehrtheit nicht auser Acht zu lassen haben.

Die minder rechten Handlungen, welche mit einer menschlichen Strafe zu belegen sind, können nicht alle in den bürgerlichen Gesetzen enthalten seyn; aber deshalben dürfen sie doch der Zurechnung vor dem äuserlichen Gerichte nicht entgehen.

Denn

Denn wenn auch, sagt Cicero, unter dem Tarquin zu Rom kein geschriebenes Gesetz wider die Mädchenschändung vorhanden war; so hat doch Sixtus Tarquin die Lucrezia wider jenes ewige Gesetz genothzüchtiget (de L. L. II. 4.). Und obschon die natürliche Rechtsgelehrtheit nicht für jeden einzelnen Fall äuserliche Strafen bestimmt; so lehrt sie doch, daß die Verbrecher natürlich einer Strafe würdig seyn, und giebt die Regeln an, nach welchen das natürliche Maß der Strafen erkannt wird (Hugo Groot J. B. & P. II. C. VIII. §. 20.). Wie wird man aber ohne die natürliche Rechtsgelehrtheit auf diese höchstgefährlichen Fragen antworten? woher das Recht zu strafen entstehe? bey welchem Verbrechen es statt finde? ob die Verweisung, die Ehrloserklärung, die Verstümmelung hinlänglich taugliche Strafen seyn? ob es erlaubt sey, einen Verbrecher bisweilen auf die Folter zu legen? ob, und welche Verbrechen mit dem Tode gestraft werden können? warum oft die Strafe, die der Verbrecher verdient, von der, die an ihm vollzogen wird, unterschieden seyn könne? wann es dienlich, daß der Fürst Gnade erweise, und die Strafe mildere oder erlasse? (S. Daries Obs. Jur. N. XL.). Man zankt sich zwar heut zu Tage noch viel über diese Materien, aber die meisten folgen in dieser Sache mehr ihrem Eigendünkel, da sie vielmehr die innere Beschaffenheit derselben selbst untersuchen solten; sie haben jenes Gesetz nicht hinlänglich betrachtet, welches, wie Cicero sagt, die Unterscheidung der Gerechten und Ungerechten, und nach jener

ner ewigen und urspr\u0308nglichen Natur aller Dinge ausgedr\u0308ckt ist, nach welcher sich alle Gesetze der Menschen richten, welche die Gottlosen mit Strafe belegen (de L. L. II. 5.).

§. CCXLIII.

Das Kirchenrecht ist theils aus göttlichen, sowol natürlichen, als eingesetzten (§. 222.), theils aus menschlichen Verordnungen zusammengesetzt. Daraus erhellet, daß alles, was wir bey der Theologie (§. 237.), und bey dem bürgerlichen Rechte (§. 241.) von dem Gebrauche der natürlichen Rechtsgelehrtheit vorher bemerket haben, auch in dem Kirchenrechte statt finde. Besonders nützt die Wissenschaft des allgemeinen Rechts darin, daß sie die Gränzen zwischen der Macht, die Gott der Kirche eingeräumet hat, und der bürgerlichen Herrschaft festsetzt. Denn da jene nicht sowol den Körper, als die Seele, und einen Endzweck, welcher den menschlichen Verstand übersteigt, betrift (§. 231.); die weltliche Herrschaft aber lediglich einen durch die blose Vernunft erkannten Endzweck betrift, und sich nicht mit blos innerlichen Handlungen beschäftigt (§. 197.); daher ist sie auch nach der Offenbarung stät und fest geblieben (§. 231. Sch.). Es ist unglaublich, was für eine

Menge von bösen Folgen aus der Vernachläßigung dieser Grundsätze geflossen ist.

Die Regeln des Kirchenrechts sind unzählbar, und werden, wenn sie die natürliche Ehrbarkeit betreffen, gewiß kräftiger aus der eigenthümlichen Quelle der Vernunft erklärt. Was aber die willkührlichen Regeln betrift, so muß man überhaupt beobachten, daß man ihnen keine der natürlichen Billigkeit widrige Bedeutung zueigene. Besonders muß man bey den einzelnen Materien genau beobachten, daß weder die bürgerliche Herrschaft zu den geistlichen Sachen gehöre, noch daß die geoffenbarten Gesetze den natürlichen Rechten der Staaten etwas entzogen haben (§. 231.); sondern, daß sie vielmehr lehren, daß jede Seele der obrigkeitlichen Gewalt unterthänig sey (an die Röm. XIII. Cap. 1. V. folg.), und daß man Gotte geben solle, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist. Wie weit aber die Rechte des Kaisers, oder die bürgerlichen Rechte sich erstrecken, dieses kann aus keiner Quelle besser, als aus der allgemeinen Rechtsgelehrtheit erklärt werden; dahingegen bey deren Vernachläßigung so viele öffentliche Unglücksfälle die man in der Geschichte liest, erfolgt sind. Diese Gränzen haben die Kaiser des Orients überschritten, welche die Arianer, Monotheliten, Bilderstürmer, und andere Ketzer begünstigten, welche selbst die Cognition in diesen Sachen an ihr Gericht zu reissen, auch Verordnungen in blos geistlichen Sachen zu machen, und in solchen zu

entscheiden kein Bedenken getragen haben. Es kommen aber auch im canonischen Rechte Abschnitte vor, wie z. B. Can. 34. X. *de Electione* Clem. unic. *de sacr.* Unct. Extravag. *unam sanctam inter* Com. *de major.*, welche dem allgemeinen Staatsrechte zuwider sind, und folglich aus selbigem verbessert werden müssen. Hierher gehört auch jene unselige Meynung, mit welcher der Cardinal Julianus gegen den König von Hungarn, Uladislaus, im Jahre 1444. erklärt hat, um ihn zum Bruche des mit dem Amurath gemachten Friedens zu bewegen: daß es nicht erlaubt sey, mit den Ungläubigen was immer für einen Handel einzugehen, und wenn er eingegangen worden, daß er ohne Befehl des Pabstes ungiltig sey (Callimachus in Reb. Uladisl. L. III.). Mehr wollen wir hier nicht erwähnen; sondern es sind des berühmten Herrn von Riegger Inst. Jurispr. Eccl. Sect. II. C. IX. Wien 1765. hierüber weiter nachzusehen.

§. CCXLIV.

Die übrigen Sammlungen der von Menschen gemachten Gesetze, zum Beispiele, das **Lehen- und Wechselrecht** übergehen wir mit Stillschweigen; denn wir haben hinlänglich bewiesen, daß das Studium des Naturrechts einem jeden, der ein Justizamt gehörig verwalten will (§. 211.), schlechterdings nothwendig sey. Dieses wollen wir

noch

noch hinzufügen, daß man durch die Beyhilfe dieser Wissenschaft erwägen müsse, ob die verschiedenen Sitten der Völker mit der Vernunft übereinstimmen, oder ihr widersprechen. Denn obschon die Sitten und Gewohnheiten durch ihr Alter groses Ansehen erhalten; so gilt solches doch niemals soviel, daß es die natürliche Ehrbarkeit oder Gerechtigkeit umstürzte (§. 125.). Daher ist eine solche Gewohnheit nicht unter die im Gebrauche angenommenen Regeln des Handelns, sondern unter die Fehler und Verderbnisse zu zählen (§. 164.).

Mascov (de Jur. Feud. proleg. §. VII.) hat gelehrt, daß man im Lehenrechte vieles nach der Billigkeit des Natur- und Völkerrechts abmessen müsse, was auch Joh. Gottl. Heinec. (Element. Jur. Camb. C. I. §. 14.) vom Wechselrechte bemerkt hat. Daher hat Christ. Wolf die allgemeinen Grundsätze dieser beiden Rechte im fünften Theile des Naturrechts (§. 1. folg.), und im sechsten Theile (§. 154. folg.) aufgezeichnet, welchem hernach andere nachgefolgt sind. Ob die Lehen- und Wechselgeschäfte gegeschlossen worden sind, ist zwar eine Geschichtssache; aber wie weit die Verbindlichkeit dieser Verträge sich erstrecke, ist in der natürlichen Rechtsgelehrtheit zu erklären. Aus eben dieser Quelle muß man auch die bösen Gebräuche, welche etwa einschleichen solten, zum Beispiele, des Zweykampfes, der Besitznehmung der Güter, die im Schifbruche verlohren worden, entwickeln

(Hugo Groot J. B. & P. L. II. C. VII. §. 1.). Daher hat der Kaiser Constantin die Klagen der Heiden, die ihre gottlosen Gewohnheiten nicht verlassen wolten, ganz recht zurückgewiesen. Die Gewohnheit, spricht er, oder der verjährte Gebrauch hat kein elendes und schlechtes Ansehen; allein er ist viel zu schwach, als daß er die Vernunft, oder das Gesetz überwiegen solte (L. 2. Cod. quæ sit long. consut.).

§. CCXLV.

Wenn endlich das eingeführte Recht nicht nach eines jeden Ansehen, sondern nach der Wage der Vernunft geprüft und untersucht werden muß; so ist auch bey dem erst einzuführenden Rechte das Augenmerk auf dieses höchste Gesetz zu richten, welches von jeher vor allen geschriebenen Gesetzen, vor allem und jedem vergesellschafteten Staate vorhanden war. Denn was immer der natürlichen Gerechtigkeit widerstrebt, kann durch keines Gesetzgebers Befehl gerecht gemacht werden (§. 79.). Aus diesem allen erhellet, daß zwar jeder Theil der Rechtsgelehrtheit seine Würde und seinen Gebrauch habe; daß aber doch keiner, wenn man die Quellen und Hauptstücke der Gesetze betrachtet, sowol in der Ausbreitung der Grundsätze, als in

der

der Fülle der Nützlichkeit mit unserer Wissenschaft zu vergleichen sey.

Den Gesetzgebern ist die natürliche Rechtsgelehrtheit schlechterdings nothwendig; fürs erste, damit sie nicht vielleicht etwas wider die ewigen Gesetze gebieten, oder, damit sie die Gebote der Vernunft, wenn es nöthig ist, mit einer Sanction befestigen, und dann, damit sie, was entweder schlechterdings, oder in einem gewissen Zustande erlaubt, und unbestimmt ist, nach den Umständen des Orts, der Zeit, und der Person bestimmen können. Hierüber hat Cicero nach seiner Art sehr schön philosophirt: Es ist offenbar, sagt er, daß die Gesetze zum Heile der Bürger, zum Wohl der Staaten, zum ruhigen und seligen Leben der Menschen erfunden worden seyn: und daß jene, welche zuerst diese Gesetze machten, den Völkern gezeigt haben, daß sie das schreiben und einsetzen würden, nach dem sie ehrbar und glücklich leben könnten (L. L. II. 5.). Daher ist nicht nur jenes Gesetz der Sarden, daß die Söhne ihre alten Väter mit einer Keule todschlagen solten (Aelian III. 37. und IV. 7.), und das Gebot des persischen Königs Labas, daß alle Weiber gemein seyn, eine schändliche Verderbniß, und kein Gesetz gewesen, welches letztere seinem Urheber den Tod zugezogen hat, (Procop Bell. Persic. L. I. C. IV. p. 12.); sondern auch die Verordnung des Arcades und Honors ist unerträglich, in welchen gesagt wird, daß den unschuldigen Kindern der Staatsverräther

aus kaiserlicher Gnade das Leben geschenkt werde, weil sie sonst durch die Strafe des Vaters umkommen solten (L. 5. Cod. ad L. Jul. maj.). Ob wir schon übrigens den Gebrauch, die Vortreflichkeit, und die Würde der natürlichen Rechtsgelehrtheit hinlänglich auseinandergesetzt haben; so sind wir doch weit von dieser Ketzerey entfernt, daß wir alle menschlichen Gesetze verachten, und alle Streitigkeiten aus dem Naturrechte entscheiden wolten; denn Daries hat sehr wahr bemerkt: daß die Erfahrenheit lehre, daß das Naturrecht nicht alles und jedes so bestimme, daß es nicht ein großer Vortheil für die Staaten und Völker bleiben solte, sehr vieles auf die geistlichen und bürgerlichen Gebräuche anzuwenden (Obs. J. N. IX. §. 15.).

§. CCXLVI.

Mathematische Lehrart wird jene Art und Weise zu lehren genannt, welche sich keiner unbestimmten und zweydeutigen Worte bedient, sondern sie zuerst genau bestimmt, welche gewisse Grundsätze voraussetzt, und die Schlußfolgen in der gehörigen Ordnung daraus ableitet, welche endlich die Sätze so ordnet, daß jene, welche zum Beweise der übrigen dienen, immer vorausgeschickt werden. Weil sich die natürliche Rechtsgelehrtheit auf augenscheinliche Grundsätze stützt (§. 116.);

da-

daher die Wahrheiten, die sie enthält, gewiß und nothwendig sind (§. 122. und 125.), und sie daher eine wahre Wissenschaft ausmacht (§. 212.); so ist klar, daß auch die mathematische oder philosophische Lehrart zu ihr gehöre. Wir räumen aber doch gern ein, daß man sich in den Büchern, die für Studierende, und zwar für solche, die mit Methoden wenig bekannt, geschrieben sind, der strengen Beweisfolge geschicklicher zu enthalten habe.

Daß die geometrischen Verhältnisse, welche, wie Cicero sagt, nicht überreden, sondern unsern Beyfall mit Gewalt an sich reissen, und im Lehren Kraft geben (Academ. Quæst. IV. 26.), den alten Philosophen, wie dem Plato und Aristoteles, nicht unbekannt waren, hat zwar Ernesti (in defensione vet. Phil. edit. Lipſ. 1741.) hinlänglich gezeigt; aber doch haben viele ihnen, und selbst Aristoteles der Sittenlehre die apodictische Gewißheit abgesprochen (§. 122. Sch.). Und obschon Nic. Hemming (in libello de Lege nat. meth. apodict. Witt. 1562.), dann Pufendorf (de J. N. & G. I. C. II. §. 5.) und andere mehrere diesen Fehler widerlegt haben; so hat doch keiner das ganze System des Naturrechts nach diesem mathematischen Wege ausgeführt, als S. Honor. Fabry S. J. (in Euphyandro L. I. c. 11. und L. II. c. 7.) und der Cardinal Ptolomäus S. J. in der Vorrede zu seiner Philosophie. Sie haben nicht nur angegeben, daß diese Me-

tho-

thode die beste, leichteste, und schicklichste sey; sondern haben es auch in ihren Werken bewiesen. Chr. Wolf war also der erste, der die Schwierigkeiten, die man wider die Augenscheinlichkeit der Sittenlehre aufbrachte, hob, sie geometrisch, damit ich mich der Worte des Cicero (ad Atticum XII. 5.) bediene, zu widerlegen suchte, und alle sittlichen Wissenschaften nach mathematischer Ordnung bearbeitete. P. Dan. Concinna (Theol. Chr. T. VI. und P. Ans. Desing (in Diatribe de meth. Wolf.) haben also diese Methode vergebens ausgezischt. Daß diese Geister vielmehr mit ihren Phantasien, als mit der Methode kämpfen, hat vortreflich P. Phil. Steinmeyer S. J. in der Vorrede seines Buchs, welches den Titel hat: Regulæ præcip. meth. math. edit. Friburgi in Brisg. 1750. sehr wol bemerkt, und auch zugleich gründlich erklärt, wie man diese Methode gebrauchen solle (S. auch Daries (Obs. Jur. Nat. VIII.).

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Martini, Carl Anton von,

Des Freyherren von Martini Sechs Uebungen über das Naturrecht

Wien 1783
Ph.pr. 800 o
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041249-8
VD18 10639225